

طَبِيعَةُ ثَابِتٍ عُمَرَ وَالتَّيَّارِ
بِحُزْنٍ أَصْلًا وَفَرْسًا

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله

لَقَدْ كُنَّا
مَعَكُمْ

وَرَأَى جَادِي لَأَوَّلِي عَشِيرَةِ الْهَجَرِ نَبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

شَعْلَةُ طَوْبِهَا
مَطْبَعُ كَانُونِهَا هَتَايَشِ عِبَادِي

من ارادة استقامه في العمل لا بد ان يكون له
العلم والقدرة على العمل والارادة
العلم والقدرة على العمل والارادة
العلم والقدرة على العمل والارادة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تشكر يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فاتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد
 اوتي خيرا كثيرا ونسلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرة ونذيرا وعلى الدجاجة
 الذين كانوا مطيعين لفي الدين كله فلم يتركوا منه قطيرا وفقيرا ولو عبدوا عبدا
 المستكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين الثماني القنوجي لما كان كتابا
 لمحمد البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الأصول والطف تدقيقا كتحقيقات
 المعتول وكانت له شرح بعضها علم من القليل والقال مشحون من الاشغال
 والاعضال بحيث يحيل لقاصد تصايد المنن فيه اللال وبعضها في مناة الاجال
 بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال ختاج في صدرى ان اشرح له شرحا
 لا يتعزز فيه غالبا عن الاعتراض والبحرح ولا يقصده الا تعديل المنن والشرح
 نشرعت فيه طالبا من الله تعالى توثيقه واسأله اياه فضلا وتوفيقا فانه كل المؤمنين
 وخير الموفقين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة لظاهرة

من محمد بن علي بن الحسين
بن الحسن بن علي بن ابي طالب
بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نضرة بن معد
بن عدنان

نقص کرب و غم
و ان دولت و غنا
بمنه غنا
مقتدیا کما فی الام
فا مرقه انما یخبر
سب

ويقال للمصنوعات من حيث انها نزل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيره بالفصل المراد بها هنا هو هذا اشتقاقها من ائمة الهدى
تجبين ايا من ائمة الهدى الى ائمة الهدى لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة و
اصلا عند الفرار او كثره فادلت وادام الفاعل على خلاف القياس وعند الخليل
ايته وعند سيبويه او كثره فاعلت قال ابن هشام في تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان نعل الثاني دون الاول نحو يولى وسوى و
شخ في كلامهم ان نعل الاول دون الثاني كعاية دهاية وثاية واية وعند
الكسائي اية كفاية فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينه من البيان
وهو الظهور المراد بها الايات المحكمات الواضحات التي لا تقبل التأويل والاشارة
كذلك في المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاربي اربنا فطلع الله
اما بالتشديد يعني اكل وشمس الدين بعد التبريل والارسال او بالتخفيف
يعني غير خالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا وطبع اليقين
طبع اما بالتشديد او بالتخفيف معروفا يعني ملايقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
فهو لا يعني الحكم احيى حبل اليقين في قلوبهم حكما ربنا لك الحقيقة حقا احيى في
الواقع ليس المحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
من ان محساز شوبه في الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا حقيقة
فهو غير ثابت دابطل في نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الامر وكل ممن
غيرك محساز باجازتك وامور بامرک فالجواز هنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان ولا بفتح الميم اعطاك المبادى الا عند جميع عنان الكسرة

على ان
 السور الوصف الاول
 في بيان ذلك
 ان في الاسم
 الثاني بيان
 على البليات
 من السور

م

دو ال كنام والمبادى جمع سيد كيعنى ابتداء رشي وما يتوقف عليه فدايات كل الامور بها
 ميل يك اي بقدرتك اختيارك ونواصي المقاصد النواصي جميع ناصية بني
 سوى يشا في مفوضة اي مردودة اليك لانك انت تعطي المقاصد لا غيرك
 فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد
 المتصم للحكمه جمع حكمه بالكسر دى العدل والعلم والحكم والقبوة والقرآن رسول
 صلى الله عليه وسلم جامع لكلهما وتسم لها بالطريق الاسم بفقتين معنى الوسطي
 الطريق الذي لا افرافيه ولا تفریطه والجو امع الكلمه اي الكلمات
 الجامعة لانواع الاحكام الى اقبح اسم الامم اما بالفتح وهو حسن او
 بالكسر والامم بقسم العمرة ففتح اسم جمع امته بمعنى القوم فالمعنى على الاول
 ان الرسول ارسل الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليضموا بهذه
 العقول معاني هذه الكلمات فتشغل تلك العقول من المعاني الى الاحكام و
 المعنى على الثاني انه بعث بجوامع الحكم لافهام الامم ليعلموا بها فعلى هذا الى معنى
 الاسم قيل يحتمل ان يكون الامم جمع امته بمعنى الدين والشرعية ويكون جميع
 باعتبار الانواع والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الحكم لافهام شرايع امي الاحكام
 الشرعية وعلى الله واصحابه الذين هم اداة العقول اي عقول المؤمنين
 والاييل هو الموصل الى المطلوب عقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي
 الايمان والتصديق بسبب الال واصحاب سيما الاربعة الاصول في الاصول
 الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلى الله عنه وابناه الحسن
 والحسين واهل بيته اما بعد فيقول الشكوة

امى الشاكر الصبور راعى الصابر محب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة
الف مائة وتسع وعشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذوق
بضم الذال المعجمة او كسر بالعالى من كل شى او على اجل اى بالاي حبيب وبالاي
كوه ورقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال المحض السافل من
الارض اى يتي ترمين دردا من كون والقال اسم مصدر معنى القول قيل يستعمل القول
فى الخبر والقال فى الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام رسل الجبل والعالى من كل شى
اى سر كوه وبالاي حبيب والحال كهيئة الانسان ما هو عليه ان السعادة باستكمال
النفس اى الروح والفاكدة اى ما تعلق به النفس من هو البدن وذلك اى الاستقلال
بالتحقق اى العمودية على اليقين والتخلق اى التدين بالاعمال الصالحة والبال
استكمال النفس بالثاني استكمال المادة وعصا اى التحقق والتخلق بالتحقق فى
الدين والتبحر اى التيقن بمواقف الحق واليقين والناسب فى صلته بغير
فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو النفس انما يتأتى بتحصيل المبادئ
التي يترتب عليها الفناء ومنها اى من السبيل علم اصول الاحكام النفسانية
لانها لم تستكمل التحصيل الناجبة فهي اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام
فان اجل العلوم الاسلامية الحكم والفقه ومبادئها والاصول بعض منها البنية الفقه
ملاححة اى مع الاصول وبيان علوم مرتبة بخطب جمع خطبة وسمى الكلام المنثور
الشيخ وفى قواعده اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت بعض
عمري فى تحصيل مطالبة ووكلت نظري الى تحقيق ما ربه المار بجمع
ما ربه من الارادة من المار بجمع هذا فتيان والمراد من المار بجمع هذا المطالب

لأنها ما يحتاج إليها فكانها مواضع الاحتياج فلم يمتنع عن حقيقة من خاتمة
ولم تخف على دققة من دقائقه شر بعد حصول الطالب وتحقيقه لا سيما
أي الأمر عظيم أردت أن أحرر فيه أي في علم الأصول يسفراً بالكتاب المفتر
والكتاب الكبير وأيضاً مسائل الفن ودقائقه وكتابتها كافياً لطالب هذا الفن يجمع
ذلك الكتاب إلى الفروع أي المسائل الفقهية وإلى هنا يجمع مع أو من الجمع معنى يضم
أصولاً أي دلائل تلك الفروع وإلى المشروع أي الأمور الشرعية العقلية معقولة
أي الأمور العقلية ويحتوي على طريقتي الحنفية والشافعية ولا يميل سبلاً
أي لا يعدل عدلاً قبيلاً فما ظنك بالكثير من الواقعية أي عما كان حقله
الواقع سواء كان موافقاً للحنفية والشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله
وتوفيقه كما ترى في الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الإجمال به معدن
للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر أم مجرد مسائل بل تتحرر
لا يدرى بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والأشياء تعرف بأشكالها وسميتها
بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح أي البعد والافتقار في الخلف عدم الاعتدال
والجرح أي الطعن والتشنيع وجعله موجباً للسرد والفرج ثم بعد النسبية
الهمني ما لك الملوك كرهوت بمعنى الفرد سلطان المملكة وفي
بعض الشروح هو اسم للملك يسب إليه إيصال النعم أن تاريخه أي تاريخ تصنيفه
وبيان وقته مسلم الثبوت أي سنة الف وثمان مائة وتسع الك حرف تنسية
الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
ونهاية ومفكرات ثلث في المبادئ الكلامية والأحكامية واللغوية وأصول

الرابعة في المقاصد الاربعة من الكتاب وسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
 الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول
 الفقه وموضوعه فائدة وله حدان حد لقباً وحد اضافته اما حده اى
 اصول الفقه مضافاً اى من حيث المعنى الاضافى فالاصل الذى جمعه مضاف الى
 الفقه فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره لغةً ببيانات شتى احدها ما يبتنى عليه
 غيره قاله ابو الحسين البصرى فى شرح العمدة ثانياً المحتج اليه قال الامام فى الحصول
 والمنتهى وتبعه صاحب التخصيل وثالثاً شغل الشئ كما فى القاموس وغيره وعلى هذا
 يضاف الى الكل كاصل الشجر وحصل الجذر ورابعها ما يستند تحقيق الشئ اليه قاله الامام
 فى الاحكام والبنارسى فى محكم الامول وقال الاسنوى فى شرح المنهاج واقرب
 هذه المحدود هو الاول والاخر والمختار فى شرح المختصر للقاضى عضد وشرح جميع الجوامع
 لمحملى والتفصيل وغيره هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف رحمه الله تعالى بالذكر
 وقالوا فى تفسيره اصطلاحاً الرابع كقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الراجح
 والمستصحب بفتح الحاء المسئلة وتستحب الشئ حال الذى كان عليه قبل حال الطارى لان
 الشئ يدعو الى الصحبة لو لم يكن هذا الطارى كما يقال طمارة الماء اصل وتعارض اصل
 والظاهر والقاعدة كقولهم اباة لمسيئة للمفسر خلاف لاصل اى القاعدة المستمرة
 والفعل مرفوع اصل من اصول النحوى قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل فى
 هذه المسئلة الكتاب وسنة افيد فى شرح المختصر للقاضى عضد انه اى لفظ الاصل
 اذا ضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اى
 دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسى معاصر لمصنف لفظ الاصل فى

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب علم الاصول
فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي تؤخذ منها
صغريات القياسات كأقوال الزكوة بموادها وصورها من افراد موضوع
مسائل الاصول كالامر للوجوب فان اقوال الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤلف
الاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا ان الفلك ذو
طبيعة واحدة وكلما كان كذلك شكله الطبيعي كرة فيما اخذ منه الصغرى اعني كونه الفلك
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات انشائية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن المعقولات انشائية قال بركت الادابادى في حاشية على
هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصول حرجية
في الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين المنطقين
وان تنافرا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحج العلم فيه
لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس اقوال الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب شمس الحصول كما اراد
ببرآء الادلة الفقهية الكتاب والسنة مثلاً وبصورها كونها امر او نهي او عام او خاصا وغيرها
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينية من الضرورية
والنظريات والنظريات والمسلمات واشهرات وغيرها وصورها الاقيسة وشكالاتها
ضروريا وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فاحتج بالصواب في الفرق بين النسبتين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادى الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية مأخوذة منها ونسبة انبساط الى الفلسفة نسبة
الالية كنسبة الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
الان في معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من ماله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارسوزي في الحصول
والبيضاوي في المنهاج وشارسكي في جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلى في شرحه
وقال الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر
نحوه في المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الاموي في الاحكام في
ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها
جهة اجمالية والفقه الذي هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه يختلف
في تفسيره بعبارات فقال الامام في الحصول والمنتخب هو فهم غرض الحكم من كلامه
وقال الشيخ ابو اسحق في شرح الجمع فهو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقت ان السامع
وقال المحلى في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا
هو الصواب فقد قال ابو بيري الفقه الفهم وقال الاموي في الاحكام ما حاصله ان
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذا الفهم
عبارة عن جهة الذهن من جهة تهيه لاقتصاص ما يريد عليه من المطالب وان لم يكن
المتصف به عالما كالعاقى الفطن فكل عالم فيهم وليس كل فيهم عالم والاختار في
تفسيره شرعا انه حكمه اى علم باحوال الموجودات في الجملة وبما الافعال على

ما ترى عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فشرعية اى مقصرة على سائل
الكلام كقولنا الله موجود والسبح حق شرعية اى استفادة من الشرع ثبت
بادلة فلا يقال اى لا يحل على المقلد علما شقاقيا بان يقال المقلد فقهية
للتقصير عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل
التفصيلية فلا يقال لعله حكمه اذ المراد بالحكمة العلم القوى الحاصل عن بذل الطاقة والمراد
بالطاقة طاقة الارضا من الناس وهى المستبرة فى مفهوم الحكمة والتخصيص اى
تخصيص الفقه بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما
خصصه قوم وقالوا ان الفتنة علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احتوازا عن التصوف
الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضا بالقضاء واجب
والكبر حرام حديث محدث اى هذا التخصيص جديدا حدث بعض المتأخرين ولم يسمع
عن المتقدمين لعدم الاحتراز عن الكلام وان لم يسمع فى المتقدمين لكنه ليس
بمحدث فنه بعض بل عرف اى مصطلح معروف عن بعض المتقدمين قيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غيبه معروف فى التأخرين وانما احديثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن فى السلف ولذا اسماه الامام الا
فقها الكبر وعرف الفقه بما عده ايضا وهو معرفة النفس بالها وعلينا لكنه محذور
فى التأخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفت القوم كالامام فى الحصول و
الامرؤى فى الحاصل وصاحب التحصيل والسبب فى جميع الجوارح واليهما وهى فى
النساج وابن الحاحب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم بانه اى الفقه العلم
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمه والايادى خرج به العلم بالاحكام العقلية

[illegible][illegible]

والحسنة كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى اذلة الاحكام
خرج به علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب
موجود مقتضى او بعدم وجوبه لوجودنا فى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب
فى المختصر الفرعية بعد شرعية وبالا استدلال بعد العقلية وبغيره العملية بعد شرعية وبالسبب
والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ودرصدية
فى التوضيح على تفسيره ثم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتحقه التثنية لاني فى التلخيص
واورد على تعريف التلخيص ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع الاحكام
بكل الجمع المحلى باللام على الاستفراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون باجماع
بعض افراد المعرفة ومعرفة بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقههم كابي حنيفة واكم
رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام فكل ان ابا حنيفة
سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو وما كاسئل عن اربعين سائل فاجاب بربعة
وقال فى ستة وثلاثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلها محلى بالجمع المحلى باللام على كل من فلا يطرده اى لا يكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرفة لانه يحل علم المقلد العالم ببعض الاحكام عن
الادلة التفصيلية لان المقدم الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض
المسائل بالذليل والنجيب عن الايراد باختصار الشئ الاول بانه لا يضر
ثبوت لا ادرى اذ ليس المراد بالعلم هو الحصول بالفعل بل التمييز لانه
المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام الملكية اى كيفية الراسخة لا استخراج

جميع السائل الشرعية فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاستقلال الطبيعة
بشيء في وقت مع وجود الحالة التي بها يمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
التفت وجميع الخاطر وانفتحت الموانع فلا يضر لا ادرى عند عدم الالتفات جميع
الخطاير ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى
والمفسر وارتضاه المحلى في شرح جميع الجوامع وورد صدر الشريعة في التوضيح وتقسيم
الفتاوى في التبرج و اجيب عنه باختصار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الاما ذات العقيدة للظن انفضى الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام المجتهدة لا التقضية او الاسم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالباً على
المتظن ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
ونحوها ليست عند سبب ادلة الفقه بل الامارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بنقطة الظن اى بواسطة من خواص المجتهدين
اجماعاً لا انعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى فقهه واما المقالة
فمستندة في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهد ولا ظن
اى ظن المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بمقتضى فقهه بل بظن مجتده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتده لهذا لو ظن المجتهد شيئاً ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على غيره فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب له
بوجوب العمل بموجب فقهه اجماعاً والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا بظن مجتده بل بظنه فلهذا لا ينفى الى علم بعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعاً

جميع المسائل الشرعية فيجوز التخليف عن فعلية العلم لا اشتغال الطبيعة
 بشئ في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
 التفت وجميع المخاطر واستفت الموانع فلا يضر لا ادرى عند عدم الالتفات جميع
 المخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك المصلحة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في التفت
 والمختصر وارتضاه المحلى في شرح جميع الجوامع ورد صدر الشريعة في التفت وتعتبه
 القضاة في في التفت و اوجب عنه باختصار الشق الثاني بان المراد بالادلة
 في تعريف القوم للفت الامارات المقيمة للظن الفضي الى العلم بوجوب العمل
 بالاحكام المجتهد لا القضية او الاسم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالب الا على
 المطلق ومن ثم قيل ان السموات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
 ونحوها ليست عند سدادها لافقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
 العمل بالاحكام الشرعية بنقسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهد
 اجماعا لا اعتقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه ان يتقضى ظنه واما المقتضى
 فمستندة في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهد لا ظنه
 اى ظن المقتضى ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقتضى
 يجب عليه العمل بمقتضى ظنه و ظن المجتهد بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
 يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتده لهذا لو ظن المجتهد شئ ولم يقبل ولم يفت به لم يجب
 الاتباع فيه على عمله فاعرف الفرق بين المجتهد والمقتضى بان المجتهد يجب
 بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقتضى لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
 ولا ظن مجتده بل يظنه ظنا لا يفتى الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا

لا فائدة
 في ان لا يفرق بين
 الوجوب في العلم
 وبين الوجوب في العمل
 بل هو واجب في العلم
 لا في العمل

١٢

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهد فيجزم بموجب العمل بموجب قول مجتهد حتى
 لا نقل مثل من قال وهو صاحب حكم الأصول اجمع الفرق بأنه كما ان مطلق
 المجتهد واجب العمل عليه اى على المجتهد كذلك اى مثل المجتهد مطلق وجوب
 العمل على مقلده اى مقلد المجتهد فصلا اى المجتهد المقلد سيان اى مثلهما
 في وجوب العمل بالمتطوعين لا فرق بينهما قال بركنت الله ابا دس اقول صواب قوله اقول
 البناء على ان مستند المقلد بالآخر وفي الحقيقة هو ثلث المجتهد والقول كما يكون مستند الآخر
 مستند الظن فلهذا لو كانت على ولى ثلث المجتهد ولم يقل بموجب العمل لا تعلم فندسم
 بذكر على ارادة العلم بموجب العمل بالاحكام الشرعية بقوله العلم بالاحكام الشرعية في
 تعريف الفقه ان يكون الفقه عبادة عن العلم بموجب العمل بالاحكام لا علم
 بهذا اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمته شرعا بغير
 الزنا مثلهما من الفقه والما من الفقه لا ريب الا ان يقال في دفعات اخرى
 في التعريف دسم اى تعريفنا بالاعتبارات لاحد بالذاتيات فيجب بالالزام
 فلا يثبت ان يكون الفقه عبادة عن العلم بموجب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه
 للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يزمه العلم بموجب العمل بها
 فلم يلزم ان لا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمته شرعا بغير الزنا
 مثلهما من الفقه وفيه اى فيما قيل له دفع هذا الزعم ما فيه من الضعف بان
 الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة لا باللوازم الحقيقية والعلم بموجب العمل بالاحكام
 وان كان لازما في التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بحمول عليه وههنا
 اى ذكر في تقريرنا بحواب الثاني للابرة والمورد على تعريف القوم للفقه علمت

اندفاع ما قيل على تعريف القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات او
 اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس من غير الواحد والاجماع لنقول احاد وكلها من الظنيات
 فكيف يكون علما فانها عبارة عن الاعتقاد والحكم باليقين وحصل الاندفاع انه لا شك ان
 العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع لقطع الحكمان
 ثبوت تلك الاحكام اليقين على ان العلم حقيقة ثابتة فيما ليس بتصور ايضا فاما
 حقيقة في الاعتقاد والحكم باليقين باليسن تصور شيئا من الظن فيكون الفقه ولو كان من
 باب الظنون على هذا المسمى حقيقة وقد يقال باختيار الشئ الثاني بانها سلمت ان الفقه
 عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن اوثانها التفصيلية بشرط ان لا يكون في ذلك اقل
 اقل من ثلاثة لان الالف واللام في الاحكام للمجنس اقل جنس اجمع ثابته لكن يمنع
 كون المقصد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن اوثانها التفصيلية فقيها او الفقيه اسم فاعل
 من فقهه نسبه العقاب ومعناه صدر الفقه سجية له والمفقه ليس الفقه سجية له قال في
 في شرح المنهاج هذا من حسن الاجوبة وقد اخترنا ما دى عن الايراد المذكور فقال في الام
 وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعالم كما يصلح جعل ثابته من الاحكام الشرعية
 بالنظر والاستدلال انتهى فقال الماسنوى هو اخترنا احسن تدابيرا حسبنا ما نستنبط
 الشق الاول بانه يجوز ان يرد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرف
 المراد في اغلب المولد نحو جميع الامير الصاغة وبعضهم كصد الشريعة في التفتيح جعل
 الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
 ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
 الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهى اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

١٥

له قوله بعضهم
 المراد به صدر الشريعة
 سنة ١٢

الاخرى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا والزام ذلك
اي خروج السائل الثابتة بالدلالة الظنية عن الفقه التزام بالانزوم عن دليل البرهان
والى على خلافه فاذا خرج علما عن الفقه فامى علم بعيدا منه وجعل العمل
داخل في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كقوله الاسلام البرزوى في اصوله بعيدا عن
الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل وان
الشايح الطلاق على العالم وان لم يكن عالما واما احداصول الفقه فقيا اى
من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو اى اصول
الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد الاستنباط
الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام تفصيلية بان تؤخذ
الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم النقصى بنسبة
القياس قبل حقائق العلوم المدونة ماثلها اى سائل تلك العلوم
المخصوصة او ادراكاتها اى ادراكات تلك السائل فالمفهومات النفسية
التي تذكر في المقدمات كمنفرد كون في تعريف اصول الفقه علم بقواعد يستعمل
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم تلك العلوم لاحد وبناء على
ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي
لا تحمل عليها لاجنس له اى لهذا المركب ولا فصل ولا اى وان كان جنس
وفصل لزم تعدد الذاتى فان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب لو كان
له جنس فصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير

لا يكون مجموعا فالمسائل وادراكها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فاوكان لها جنس فبصل تكون لها حقيقة ^{خسرة}
مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجزاء
فبصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا فصولا والتعريف بالعوارض رسم فمكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
اي في هذا التيسيل نظر اشترت اليه اي الى هذا النظر في السليم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات وتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان فتحيل المحل عليه لا بشرط
النطق وعدم جنس الانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان فتحيل المحل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه
فبصول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة وجابر
فبصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لما جنس له ولا فصل غير صحيح لعدم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصور والمحدود مينا علم تصديق ان كانت العلوم عبارة
عن ادراكات المسائل والادراكات حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكها بنا على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان اتحاد المتحد مع اشئ متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات لمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويكون
تقرير كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

لا يكون مجموعا
صلى الله عليه وسلم
الفقير الى الله
المحمولة والذاتيات
انما هو الاعتبار
تعدد الاعتبارات
الواحد الذات
تعدد الذات بالاعتبار
تعدد الذات بالاعتبار
تعدد الذات بالاعتبار

١٤

يعني يلزم على تقدير كون
تلك المفهومات حدودا للعلوم
اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصور
والمحدود مينا علم تصديق ان كانت العلوم عبارة
عن ادراكات المسائل والادراكات حقائق العلوم
نفس المسائل فكانت المسائل متحدة بادراكها بنا
على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ
متحدة مع المسائل فتكون الحدود متحدة بادراكات
المسائل لان اتحاد المتحد مع اشئ متحد معه
والحدود علوم تصورية والادراكات لمسائل علوم
تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويكون
تقرير كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين
الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

اتحاد التصور والتصديق اذا التصور يتعلق بكل شئ فيشمل بالاجزاء المحمولة وغيره اذ ادراك
 الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء
 الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بنا على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد
 بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحد معه
 والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلزم
 اتحاد التصور والتصديق فطاهروا ما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
 تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
 متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء
 الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
 متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد مع الشئ متحد معه
 لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة
 تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع الهمما اي التصور والتصديق نوعان
 من العلم قبا تان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المنسب المحقق
 فهو احراز عما ذهب اليه الساعرون من انها متحدان نوعا مختلفان متعلقا فتفكر
 اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات يسبني على كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
 فقبل اسماء جنس موضوعه مجموع المسائل المتحدة بها الصادقة على في اذهان
 كثير من الناس ربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع نفس الكل من غير اعتبار
 حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر والميل

اهل الاصول وهو اى كون اسرار العلوم اسرار جنس ظاهر من دخول الالف السلام
 والاضافة للذين من خواص الجنس والى هذا جرح القاضي تاج الدين السبكي حيث
 وجعل اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن
 امير الحاج فى التقرير رد عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافى بمعنى اصول الفقه
 لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان
 لا ينفيد الا كون اصول الفقه من اسرار الجنس لا كون اسرار العلوم من اسرار جنس
 ليست باسم جنس بل اعلام جنس موضوع للتعين بالتعيين الذهنى والتوجه بالوجه
 الذهنى واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعيين قطعا والفقه مثلا اذا
 حصل له اشخاص كثير ونفسي ففى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين لما استحال قيام كل
 معتبر لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين لما استحال قيام كل
 الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن هذا التعيين نفسا شخصا وليس المراد علم الجنس الا
 ان يكون اسما متينا بتعيين غير شخصى ونفس المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام الاجناس
 ذكره ابن امير الحاج فى التقرير كذلك اختلف فى اسرار الكتب كقول جلال الدين
 فى شرح التذيل ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وما بعد السيد الزاهد
 حاشية عليه قلنا تثبت العملية فى الاعلام الجنسية كاسماءه للاسد وثقائه للشعب
 بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ اعلام المعارف ودخل فى معاملة
 تكون ذلك البعض مبتدأ او اذا حال فى الفصحى من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
 علتها اخرى ولم يوجد التعريف فقدرة العملية الجنسية كاحد التقديرى وليست الضرورة
 مستحقة فى اسرار العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين المستأثر

عن غيره لاكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة منه فلا تكسر واذا
لم يوجد التكرار ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسألة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبیت لانه
اسماء الاجناس وليس لعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البیت لا يصدق
على جزئين من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسألة من مسائل
اى اجزاء فنيبى ان يكون البیت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركباً من اجزاء متفقهة في نفسها
نحو الاربعية التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركب من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخمل والسكر الذين هما مختلفان بالسمية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق الشيء على البعض من اجزائه
شخصية حاصلة ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعية والسكنجبين وظاهر ان الاربعية
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكمية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
نعم يصدق المعنى الكلى الذي ركب من اجزاء متفقهة باكمل في الحقيقة والاسم على اجماع
من اجزائه كما لا رفاة يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال ايضا ان الاجزاء
فالمشهور في اللزوم لانفى الصدق مطلقاً ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكمية يصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد روي قول ابن الهمام بان اراد انه لا شيء
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه والافراد القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيما عدا اذا اختلف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف ولكن كالمسائل

بتلخيص التكرار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات لموجود في الزمان اللاحق فغير
الجزء والكل وهذا يستلزم تعدد لمسمى وهو يناه في كون الاسم علم شخص واجب
عن هذا الاشكال محمد بن ابين الشهير بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
في كل زمان شخص معين ولا يترجم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه
اى الكتاب السنه والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجال لا من
حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول
وهى اى الادلة الاربعه مشتركة في الايصال الى حكم شرعى يعنى كل واحد
منها يصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا
لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعه لعلم واحد بشرط تناسبها
ام مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه من حيث
الايصال فمسئلة حجيتها التى هى حثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
في العلم عن موضوعه وقوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفوا في انها
من اى علم هى فقال ابن الهمام في التحرير يبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس
ليس منه اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى في شرح المنهاج ورد المصنف عليه قوله
وما قبل ان يبحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
لان مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم من

ابن التمام
له قول من قال القائل

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة والمعنى اى معنى حجية الاجماع او القياس كونه
يجب العمل بمقتضاها اى بمقتضى كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اى فني قيل اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فمع
الحجية اى متفرع على حجيتها فانها لم يكونا حجيتين كيف يجب العمل بمقتضاها والفرع ليس
نفس الاصل فحجيتها امر وان العمل بمقتضاها امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع
او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله
وان ارد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتكلمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
من شرايتها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير أحدهما
بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاها لان
تفسير الشيء لا يجوز بالمفارقة واجب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعال معهما معاملة مقتضاها فان اقتبا وجوب الحكم انما بالاجاب وان اثبت
الابادة اخذنا بالابادة فلا دلالة مثبتة للابادة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو ان
ابن التمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لان المسئلة وان كان
غيره لانها اى حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اى برهانية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بر
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد عا
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قولنا
ضرورية دينية لانها اى من حيث الان معنى الاستدلال من العلول على العاقل م النسل

اى من حيث العلم معنى الاستدلال من العلة على العلول فيجوز ان تكون حجته الاجماع
 او القياس باعتبار معلوما و مرد وجوب العمل بمسائل الاجماعية او انقياسية بديهية
 و باعتبار علمنا نظرية فقولا اننا ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان يكون هذا المسئلة مطلوبة
 من حيث العلم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح
 في نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن السام في حجة القياس فقط على تقدير كون القياس
 سى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لا فعل المجتهد حيث قال في التحرير وهو
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى
 الاصل الفرع في العلة فليست مسئلة لاننا ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من البحث
 عن حجة القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يتأتى في القياس على تقدير كون القياس
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجة القياس مسئلة
 فقهية بل حجة ضرورية دينية و بالجملة اذا لم تكن مسئلة حجة الاجماع او القياس من الاصول
 و لاسن الشك و لم تكن تلك الحجة ضرورية دينية انما هي من الكلام و اليه اشارت قوله بل المحق
 انه اى حجة الاجماع او القياس و البحث عنها من علم الكلام كحجة الكنائس
 اى كما ان حجة التما و البحث عنها من علم الكلام و ذكر محمد بن امير الحاج في التقرير صاحب
 ابن السام فيما كتبه على ابدع مشي عن كون حجة القياس مسئلة كلامية و اليه يشير ايضا ما في
 التلخيص من انه خرج اعلم بالاحكام الشرعية النظرية و سمي اعتقادية و صديقه لكون الاجماع
 حجة و الايمان اجبا انتهى لكن بخلافه بظاهرو ما ذكر في التلخيص بعد هذا فان قلت فما لهم
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع و القياس للاحكام و لما يجعلون منها اثبات
 الكتاب و سنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفض هو الكسبيات المنقورة الى الدليل

وكون الكتاب سنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الناس
 الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس اثباتا للحكم بنا انتهى الا ان الحلبي في حاشية التلويح
 وفق بين قوله بان حجة الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
 الكلام وحجته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلما خالفته ولما
 كان مهنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام ليس للأصولي فيه حظ
 فينبغي ان لا يتعرض للأصولي بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب والسنة
 وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض بحجة الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
 او لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
 المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الأصولي لحجتيهما اى بحجة الاجماع
 والقياس فقط لانهما اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
 حتى خالف النظام من المعترلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فافكر وحجته
 ونخصه وادواتها من الظاهرية واحمد في رواية بالصحة والزمنية والامامية لبعثرة
 الرسول والمكر ابل الظاهر وبعض آخر بحجة القياس ودفع الشغب فيما يفيض الى الشغب في
 المسائل الاصولية لانها سبئية عليها فست الحاجة الى التعرض بها واما حجتيهما
 الكتاب والسنة فمتفق عليه اى التفق على حجتيهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
 المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليها فالتثنية باعتبار المضاف اليه
 عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضها فقال الامام في الحصول
 ان مسألة حجة الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الاروى في التحصيل مما يجب التحصيل
 وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
 في التبيين ثم التفتا زاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست
 من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعية
 وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصويرواى تصوير الاحكام والتفويج اى به
 الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فيقسم الحكم الى
 العزيمة والرخصة لتعسير السالك الى اثبات ان شئ هذا الدليل مثبت به العزيمة او الرخصة و
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول الدلالة حال الدليل
 فان حوالا التى تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آتية الى الدلائل فى المقصود الاصل
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات
 الدلائل التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وتجا وما من علم ويدكر فيه اى فى هذا
 العلم الاشياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصد تبيينها
 لمعرفة الاحوال وترميها اى اصلاحا للمغاية المقصودة من الفن والى هذا ذهب
 ابن الهمام فى التحرير وموطر بن الامدى وصاحب البديع وغيرهم وهو المشهور كما فى التقدير
 وقد تجب ما قال اوتنا والاوتنا فى بحر العلوم فى شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية
 وصدر الشريعة من االى انما موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
 الاحكام بل لموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال فى الاحكام ما موضوع كل علم بواشى
 الذى يبحث فى ذلك العلم عن احوال العارضة لذاته ولما كانت مباحث الماصولين فى علم
 الاصول لا يخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها
 وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كل كانت هى موضوع علم الاصول انتهى

انما قوله الى عدم صحة هذا القول

منه قوله
المنطقية انما اراد بال
دفع ما في الخوار
حيث قال في رتبة
مباحث المنطقية
كلما سبقت نتيجة
الاستدلال بها
كل الحلو ووجه
الدفع ان المنطق
يجلو المنطق اذا
٣٤
في الكلام
سبح الله
الرافض فلا يخفى
شبهه

المقالة الاولى في المبادئ الكلامية

وقد صرح الشافعي في التلخيص فربما حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوعه هو العلم
هو الاول والاربعه ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصويره ليتمكن من
اشائها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الاول والاربعه هي فائدة علمه لا هو
معرفة الاحكام الشريعية عن الاول وهي اى معرفة الاحكام بسبب الفوائد بالسادة الاجرة
ولما فرغ من المقدمة شرع في المقالات التي في المبادئ فقال المقالة
الاولى في المبادئ الكلامية اي المبادئ التي يتقنون
بعلم الكلام كون الكلام من مبادئ الاصول نظام لان علم الاصول باحث عن الماديات
والاربعه وانما يعرف بوجودها من الكلام وصحتها اي من المبادئ الكلامية المبادئ
المنطقية لا يتم جعلها اي المطلق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما
جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوجودات والصفات او الوجودات
بالبرهان لا بالاسدلال فانما يتم برهانها في المطلق بخلافه جزءا منه وقد فرغنا عنها
اي عن المنطقية في السلم والادوات وما كنا بان المنصف وكان تذكر طرفا
اي بعضا من المبادئ الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضروريا لتتم اليه
الحاجة سلك المنطق هو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى التماثل والمقابلة الروية
باعتبار الزايف والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار بنزاهة اعتبارا لا خيرا بالمسمى بالنظر
في عتبر المنطقين وقد قال القاضى ابو بكر في حقه هو التفكير الذي يطلب به من قام
علما او ظاهرا كذا ذكرنا لادى في الاحكام وقال في بقاء الافكار ان المنظر عبارة عن
التصرف بعقل في الاسرار السابقة بالعلم والظن مناسبة للشكوب بتأليف من تتجمل
ليس حاصل في العقل وذكر ابن الحاجب في المنطق التفكير الذي يطلب به علم او فهم انتهى

لا يكون كساد في النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون بطلب العلم او بطلب فن فسي نظر له وقد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسمي نظرا وهذا صرح الامام ابي امام الحرمين في الشامل وقرول الامامى مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بان الذي يطلب بطلب او علم بعيد انتهى يعني قول الامامى في ابكار الفكر مراد القاضى ابى بكر ابا قلنا في ان النظر هو الفكر لى هاتر وفان ما بعد ما تعريف لما بعيد عن الصواب اذ لم بعيد الجمع بين التعريف اللفظى والحقيقى والمتبادر من قول القاضى ان الفكر من اجزاء الواحد وقال ابن الهمام فى التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للابادى يستعرض الصور لتحديد المناسب هو الوسط فترتب مع طرفى المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المحقق

وبالطلب العلم او بطلب فن فسي نظر له وقد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسمي نظرا وهذا صرح الامام ابي امام الحرمين فى الشامل وقرول الامامى مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بان الذى يطلب بطلب او علم بعيد انتهى يعني قول الامامى فى ابكار الفكر مراد القاضى ابى بكر ابا قلنا فى ان النظر هو الفكر لى هاتر وفان ما بعد ما تعريف لما بعيد عن الصواب اذ لم بعيد الجمع بين التعريف اللفظى والحقيقى والمتبادر من قول القاضى ان الفكر من اجزاء الواحد وقال ابن الهمام فى التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للابادى يستعرض الصور لتحديد المناسب هو الوسط فترتب مع طرفى المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المحقق تبعا للتقاربات فى الترتيب غير ههنا ترتيب المعقول للتخصيل المجهول واجبا له مقدمة اذ الواجب وهو المعرفة الالهيية قبل هو الفقه والعقائد للذان هما نظريا ومقدمة اذ الواجب واجبة وافا وتوسط لفظ الادارة ان مقدمة وجوب واجب ليست واجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكاة وهو ليس بواجب كلمة البسيط لا يكون كسادا لانه اى البسيط لا يقبل العمل اى الترتيب والنظر ولا يكون مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كسادا بامسطة او مركب الاول اى لما من البسيط لا يكون كسادا والثانى اى ان يكون اتياء وعرضيا او مركبا والاول باطل والالتمس بترتيب البسيط المكتسب ببطلان يكون مركبا والثانى لا يفيد الكنه الذى هو العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى ان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد الكنه ممكنة المهيية لها ثلث اعتبارات الاول خذ ما مع الاموار من قسمي مخلوطة وشرط شئ ولا خلاصته وجودها فى الخارج والثانى اخذ بشرط التجرد عن العوارض قسمي محردة

والكساد بان لا يخلو
مقدمة اذ الواجب
سما لا اتفاق والا
كان التعريف
تجربيا حقيقيا وكان
تجربيا حقيقيا
تذكر النظر فنفيد العلم
فترتب على ذلك
من انفس
وان الماهية
من العوارض
العلم البسيط ان كان
اللازم بعد اعتبار
من

ثمثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوز ثلثة اجزاء والالم كمين انضمام
معا طول من الوز فطل دعوى الحارى ولا يكون الوز اثنتين بالحدس
المنتهى هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى كتابا قسيس عواده ان كل ثلثة
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازدي من كل واحد من الضلعين وقد فرض او كما من ضلعين كعب من جزيرين كما
الوز ايضا كذلك لزمت المساوات بل يكون الوز بستانى امين ثلثة والاثنتين
فطل الجزء اللازم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم متساويا على الجوهر المتصل
وهو منصوبه الجسمية على ما بين تقريز في محلهذا الجسم متصل بقابل للقسمة الى اجزاء متساوية
في الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء متصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كما
الارضية لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة
بل يتماسان اى كيزن بينهما تماس يكون السطح بينهما فضلا بفعل كما قال ابو علي بن سينا
فثبت وجود الهيئة المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
الساخ فى تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسألة المعرف بالسكر الاصوليين
ما منع الولوج اى الداخل فى افراد المعرف فثبت من الخروج ومنع الخارج عن
افراد المعرف فثبت من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالسكر الطرد اى المنفعة
والعكس اى الجامعة والمعرف الجامع المانع هو احد الاصوليين كما فى المغنم وقال
القاضى عضدى شرح المختصر احد الاصوليين باميز بشى عن غيره انتهى جميع الايرادات
من السخ والنقص المعارضة على التعريف باعتبار دعوى ثمانية دعوى كما ان التعريف دعوى
بل فيه تصور محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو موبل من حيث تضمنه لدعوى ثمانية من كونه

فصل في تعريف
ابن الحاجب

حدودها ورسما ودرجتها فلا بد للمورد من قاطبة الدلائل عليها فتكفي في جوابها أي
جواب هذه لا يبررات المنع مثلا إذا منع مورد جاسية التعريف فكانه ادعى التخلف في الجيب
في جوابه أن يقول لا سلم التخلف وهو أي التعريف حقيقي عند الأصوليين عند المنطقيين
أن كان التعريف بالذاتيات ودرسي أن كان التعريف بالمولد مثل الخمر مانع يقذف
بالزبد ولفظي أن كان التعريف بلفظ أظهر مرادف للمعرف بفتح مثل العقار الخمر وقد
التعريف اللفظي بالأعم وأبقيت عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلقون الحقيقي على تعريف شيء
بجدة العلم بجمته ووجوده في نفس الأمر الاسم على مقابلة وفي التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف الماهيات
الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخل
فهم الذات يعني إذا فهم الذات ففهم هو وقيل الذاتي مالا يعقل ثبوت الذات أي
لا يكون ثبوت الذات لعلته ونقض هذا التعريف بالامكان فإنه يصدق عليه أنه ثابت
للممكن من غير علة إذ لا إمكان بالبعد مع أن الامكان ليس بذاتي للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب المختصر والذاتي مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه كالموتى للسودانية
للإنسان من ثم لم يكن شيء حدان في اتیان قد يعرف بأنه غير معلوم بالترتيب العقلي انتهى والمورد
بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في العقل قال القاضي عضد في شرحه هذا يختص بخبر
الحقيقة واما إجماعه في الدلائل انتهى وأورد لا بطلان المكتسب بالتعريفات الواردة
الامام الرازي القائلون ببدئية التصورات أن تعريف الماهية ما بنفسها أو بأجزاءها أو بطورها
والتعريف الماهية بنفسها وأجزاءها أي جزأ الماهية لتحصيل الماهية
على الأول فظاهر ما على الثاني فلان جميع الأجزاء بنفسها الماهية فحالة كمالها واما بعض
الأجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خاكجة عن الماهية فلا يتحصل بها أي

بالعروض الحقيقية والميتة واذا بطل قسام التعريفات ماسر ما بطل لاكتساب التعريفات
والجواب اننا لا سلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل المحل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان تصور كل واحد منها على حدة اذ اذلت هذه الاجزاء وقيدت
هذه الاجزاء بحيث نفي بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع انفصل هو المحل
الموصول الى الصورة والوحدة انية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان تصور تلاحظ بملاحظ واحد وهو امي الصورة الوحدانية المجردة وتذكر الضمير بالتذكير الخبر
واما لان المرجع في تأويل المحل هو ذكر المحدود فهناك اى في التعريف تحصيل هو وهو
المحل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ المحل كان مفصلا وهذا محل فتدبر سلة اشار الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور انه يحصل في التحديد المحل بلفظ مفصل اما على مذمتنا
قال بعدم حصول شئ بعد تفصيل فاقامه في حيز الاختصار قال ابن الهمام في التحرير فاجتنب
الاشراقية في اكتساب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير مصل
ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع اكتساب التصورات انما هي من قبيل الضرورات
اختار طريقة الاشراقية انتهى ولما ذكر الموصول الى التصور الذي هو المعروف اذ ان يذكر
الموصول الى التصديق فقال هذا الدليل لغة الموصول نفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد
كما في التحرير وذكر الامام في الاحكام اما الدليل فقد اطلق في اللغة بمعنى الدال هو الكتاب
الدليل في التقرير بوجه الموصول نفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر المصباح واصطلاح الاصوليين
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى المطلوب خبري كذا قال الامام
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى المطلوب خبري مرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يرمى اليه كلام ابن امير الحاج

في التفرقة فيمكن التوصل شامل عالم يتوصل الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن
كونه دليلا لما كان التوصل يمكنه وقوله لصحيح النظر احترام علماء اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على
ان هذا التصدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوبين ان كان دليلا عند منطقيين
قوله الى المطلوب خبري انما هو عن الحكم الموصول الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس مطلوب خبري
وفي المغنم النظر فيه هو احتصار احواله التي لها دخل في المطلوب كالحادث الامكان كالحكم
فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل لصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاله وحصيل التيقن
بالحادث على العالم حمل شيء آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع
وهو النتيجة للقياس فالدليل على براهمه لا صغر قال القاضي عسدي في شرح المختصر الدليل عنه على اثبات
الصانع هو العالم وعند علم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهيثم في التفسير فيقول
قد يكون الحكم علم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال تميمه ابن ابي رباح في التفسير فيقول
من قول الامدي الدليل في عرف اهل الشرع بحمل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول بكونه
اتمى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون تشعيلا او ظاهريا وقد يخص الدليل بالقطعي
فيتمية المطلوب الخبري بالقطعي او يزا لفظ العلم قبله فيقال الى العلم المطلوب خبري ولذا قال
السيف الامدي في الاحكام ان التعريف المذكور حمله على اصول الفقهاء اما حمله على العرف لا يتصور
فهو ما يمكن التوصل الى العلم المطلوب خبري والى اشارة كلام الامام في الحصول وقول الامام في
المنتاج يسمى الظني اما دلة لا دليلا ولا يحتاج الى الدليل كونه موصلا الى المطلوب كالحكم
من الدليل مفردا بل هو مبني على متوقف على التثنية اي ثلثة امور موضوع المطلوب محموله
والواحدة منها اذ لا بد في الانتاج من واسطة وشبهه استخرج منه المطلوب على طرفي
المطلوب ضروري لا كلام فيه الا كلام في التثنية فوجب مقتضاها ان احدهما

الى المطلوب خبري وهو قوله الامام

موضوع الطلوع بواسطة واخرها من الواسطة ومحمول الطلوع ومن ههنا اى من اجل ان
المقتضى في انتاج الدليل قال المنطقي هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون
صفة لقوله قولان العائد هو التفسير في قوله عنه واقراده للاشعار بان النبوة التكريمية جسيما
واحدا قول اخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وموقعه في
الكثرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك كذا
عند المضغ والفرس يتحرك فكذا الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان
يتحرك فكذا الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر ثابت للاثبات للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب كثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل في علته الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوى للشيء في علته حكم
حكمه حكم ذلك الشيء وقد يقال يستلزم لذاته قول آخر يختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانه ليسا بمنتهيين لذاتهما بل بواسطة مقتضى اخرى كما ذكرنا وله
اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل اما سواها كاشكال الرابع ^{القياس} وهو
الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد
وهو الموضوع كالانسان بان مثبت شيء وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان ^{القياس} فيقال
شيء كالحجر عنه فيقال لاشي من الانسان يتحرك فكذا اصل الكبرى قد يعلم شوقه اى تحت
ذلك الشيء الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للاحد اى للشيء الاخر
كالكتاب الجسم كالاى لجميع افراد الاخر فيقال كل كتاب انسان او بعضا اى بعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا اصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين

الظفر فيما قال بحر العلوم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الحكم انسان و علم قولنا كل انسان حيوان اولاشي من الانسان
بحر شويت ذلك الحكم المثبت لكل الافراد ويجابا و سلبا للاخر وكذلك اى كلاما بعضنا
بالصورة فيلزم فيما شئنا بكل كاتب حيوان اولاشي من الكتاب بحر او بعض الحكم حيوان البعض
الحكم ليس بحر فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في الضرير لان البهم
الا في مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
الكبرى ليس اضروري للنتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة فينتج التناقض
فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر سلب الاوسط المساك والكبرى عن الاضعف فيلزم
سلب الاكبر عن الاضعف بخلاف شي من الانسان سفيرس وكل فرس صاهل فيلزم منه لاشي من
الانسان بعباهل فليس شئ يعتمد عليه لانه اى النتاج الذي هو مفهوم من الحكم لم يثبت
عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة
مقدمه اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين
واحد واما قال و تساؤلاتنا بحر العلوم هذا الميرد عليه لوقيد بقيد لذاته والالافتي
فحل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فالانسان
في التحريم بقيد به وبعض آخر فقيه به و اورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياسا كبريا
صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو الميسر
وكل ما ليس بـ ج ينتج ا ج مثلا الثلاثة ليس بزوج وكل ليس بزوج فرد ينتج ان الثلاثة
فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب دون
لا خلة شئ اخر منه دفع محض وعقد الوضع اى العقد المحصل محل وصف عنوان
الموضوع على ذاته في الكبرى اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان لئلا يعنى كل ما ليس ب كل شئ يصدر عليه
ليس ب فان لاحظت اى لاحظت ايدا المورد ذلك الثبوت فى الصغرى
ولا سلب فى الصغرى بل بالاجاب سلب فكون الصغرى موجبة سالبة المحمول السالبة
ولا اى وان لم تكن فقط ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للصغرى تحت الوسط
فضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل صادق عليه الموضوع فله المحمول لم يعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج شئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم
ان شئنا آخر غير ذلك الموضوع ليس صادق الصورة الثانية من الصور ثمر
اننا يعلم حكمه بالوسط ايجابا بالاسباب لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبير
ومقابل له اى متماثل فى ذلك الحكم بالاجاب والسلب للآخر اى لشئ الاخر وهو الصغرى
كله اى كل افراد الاخر او بعض اى بعض افراد الاخر هذا حاصل الصغرى فيعلم سلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراد عن الشئ الاخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم لكان
اى كلا او جنبا ب كامل كما بوشان البديهيات الخفية فانتاجه بدنى حتى كما قال الشيخ الاول
فى حكمه الاشراف هذه هى الشكل الثانى وعاقب المختصر لان الحجاب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى بالشكل الاول هى الصورة الاولى لان انتاج البوق من الشكلين المذكورين هنا
بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل
الثانى يرتد اليه كبرى والشكل الثالث يرتد اليه كبرى الصغرى وكبرى الكبرى جعلها صغرى
وجعل الصغرى كبرى ثم يعكس النتيجة فادعاء عن غير دليل ارتداد البواقى اليه لا يدل على عدم
انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها مائلا فان البواقى تنتج باميل اذا ارتدت الى الاول
تنتج مائلا لان الزوم اى لزوم النتيجة للقوليين لا لمعادمة اجنبية اى خارجة

عن مقدمتي القياس غير شاركة لهما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعدي
من الشكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول وحده ومعنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين للمقدمة
اجنبية و هو اعلم من ان يكون للمقدمة مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول والمقدمة
اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبر كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجب الانتاج
حيث يوجب الشكل الاول ولا يوجب الانتاج حيث لا يوجب الشكل الاول لا ينافي في الانتاج
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين للمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها
واللزوم معاد وان كان بالنظر الى مقدمه غير اجنبية و الصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم
ثبوت امر من اى الاصغر والاكبر لثالث اى لثالث وهو الحد الاوسط واحدهما كـ
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اى حكم على كل اذ اذ الاوسط
فيعلم التقاءهما اى اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اى في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين هو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً بل
يكون كل من الثبوتين جزئياً لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير
ما ثبت للاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر وليعلم ثبوت امر له
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اى لثالث كذلك اى يكون
احدهما كلياً فيعلم عدم التقاءهما اى التقاء الامرين فيه اى في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول هو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الاخر شيئاً موجباً على الطريق الاول وسالكاً على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع ولم يكن من الصور القرينة التي كان المصنف

في حدود بيانها لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس التي ثبتت
الملازمة بين مصدرين كطالع الشمس وجودها رابته متى وجد أحدهما وجد الآخر كما قلنا كما
كانت الشمس طالعتنا هنا بوجود فيلبيته في أي في هذا القياس وضع المقدم على
وقوعه ومحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعت وضع التالي كما قلنا في
المثال المذكور هنا لم يوجد ولا أي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا يلزم
بين المقدم التالي إذا تحقق الملزوم مستلزما لم يتحقق اللازم وقد فرض أن التالي لا يلزم المقدم
والمقدم ملزوم أنه فنتقن الملزوم بين المقدم التالي خلاف المفروض ولا عكس أي لا ينتج
وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
هو المقدم لا يلزم من تحققه لا يتم تحقق الرفع والعكس أي يكس الوضع فينتج رفع التالي
رفع المقدم لا ينتج رفع المقدم رفع التالي لا يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم لا يلزم من
رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصه الملزوم لا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم وأورد على قوله
الرفع بالعكس منع استلزام الرفع أي رفع التالي الرفع أي رفع المقدم بالمثل
أن رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز أن يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز
استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز أن يكون انتفاء اللازم كرفع التالي استحالة فإذا
وقع أي فرض وقوع انتفاء اللازم استحليل كرفع التالي استحليل جاز عدم بقاء الزوم
بينهما لأن الحال يجوز أن يستلزم ما لا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
كونه لازما على تقدير عدم بقاء الزوم أو نقول في دفع ما يرد الزوم حقيقة ههنا
امتلاكه لا نقول أي انتفاءه كالتالي عن المقدم في جميع الاوقات أي اوقات وجود
المقدم في جميع الاوقات بل وقوع المقدم في وقت انتفاءه وهو أي وقت الانتفاء كما

وقت عدم بقاء اللزوم فإن الانفكاك إنما يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الأوقات فنفرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فنفسر منع اللزوم
فهذا المنع أي منع استلزام الرفع الرفع يرجع إلى صنع اللزوم من المقدم
والناتج وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلاف فتدبر بعناية إشارة إلى أن المستبر في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز أن يكون تقدير وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم فنفسر عدم
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضاً لمنع اللزوم
ثم المنع لا يرجع إلى منع اللزوم في الصورة الخامسة من الصور الخمس التي
يحللها المناقاة بينهما أي بين الأمرين إما صدقاً فقط أو كذا فقط
أو فيهما أي في الصدق والكذب معاً فنكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق
فقط ما نه الحجب وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط ما نه الخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق
والكذب معاً حقيقة فيلزم النتائج بحسبها أي بحسب المناقاة فتفكر النتائج
فالمناقاة إذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والالزام صدقاً ولا غير
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتقا عما وإذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والالزام كذباً ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق وإذا كانت في الصدق
والكذب معاً ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المنفصل كما أن الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المتصل مستلزم
السمنية يضم السين وفتح الهمزة فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتنازع ذكره
الأمماني في شرح الطحاوي وقال الرومي في شرح الطحاوي أنها طائفة منسوبة إلى سونات

باعتبار اللوازم وخواص كما هو صمد هبنا اي نذهب بل السنة والجماعة بخلاف من
القائلين بالتأمل فقد بوجهل شارة الى قيل ان هذا الجواب غير واثق فان المقصود
منه ان التأمل لا يثبت لا يثبت ان في ادل الامر وان جعل العلم المحملان معه النظر كذلك
المجرم احيى من بعد النظر فيكون علمه قد يكون جملا فلا يثبت ان في ادل الامر مستقلة قال
الاشعري ان الافادة اي افادة النظر العلم بالعادة بان حجت عادة الله باحد
العلم عقيب النظر من غير انملة النظر فيه كاحداث الرمي بعد شرب الماء وشيخ عبد كل الطعام الا ان
بعد ما ان رتب شرب الماء في الامانة اذ لا هو الا الله تعالى فانه قيل
لا ينظر الى شيء فهو الفاس لكنه لما كان محتملا فيصعد المعنوي عنه بلا وجوب منه اي لا وجوب
من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف لا اختيار عند الاشعري اذ لا اختيار عنه عبارة
عن صحة الفعل والترك وهو لا يتأتى مع الايجاب بل لا مسامحة للترك فيه ولا وجوب عليه
يعني لا يجب على الله تعالى شيء كما قالت المعتزلة بوجوب المظف عليه في شيعه بوجوب العمل
عليه وقاتل المعتزلة انه اي افادة النظر العلم بالتولية يعني النظر بولد انما في الله
ومعنى التولية ان يوجب الفعل في وجود شيء بوجهل شيء آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر عن الفعل
بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التولية كحركة اليد فان حركتها واجب حركتها
المفتاح بوجهل حركتها اليد فيكون توليدها كحركة اليد حركتها المفتاح صادرة عن حركتها لكن
الاولى بالمباشرة والثانية بالتولية فكذلك النظر العلم بالمظف واجب وان عن الناظر للاول
بالمباشرة والثاني بالتولية وبوجهل الناظر واجب العلم بالمظف بوجهل الناظر بوجهل الناظر
والحكماء قالوا انه اي العلم المحمل بعد النظر بطريق الاستعداد فانه اي النظر
بعد الذهن اعدان انما يعني جعل النظر الذي يثبت بعد الاستعداد وانما لان تضاف عليه

[illegible]

من بعد الفيض واذا تم استعدوا الذين لقبوا العلم بهذا الاسم والنتيجة الى المطلوب فيفيض
عليه اي على الذين من علم الفيض اي من موفيقه عام وهو الله تعالى على نقله الحقوقي
في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبه اي من عام الفيض يعني انما
النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد وانما فهم من واختاروا كما هو الرازي في المحصل انه
اي العلم واجب عقليه اي عقيب النظر تجري عادة لعدم تعالى بدون النظر خلافا لاشعري
فانه لا يقول بالوجوب الاستعداد خلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعادة النظر وان لم يكن
العلم واجبا لله تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متوقفا منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لانما اي الشان ليس لقدرة العبد تاثيرا فلو لم يقدّر الله تعالى العلم في المحصل حصول العلم عقيب
الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والنتيجة الوجوب في المحقق في الفصل في شرح
ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابى كبر الباقين في وقال السيد الشريف الجرجاني في شرحه
قل في هذا المذهب من الغامض الباقين في واما المخرجين حيث قالوا باستلزام النظر العلم على الوجود
من غير توليد واما مرادها الوجوب التأكيد دون العقول انتهى وذكر الامام الرازي في
منهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهب ان حصول العلم عقيب النظر باعادة العادة الا ان جمهور
اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري النظر وفسروا النظر بالتدوين
اخرا العلوم الضرورية فنقول بهذه الملازمة وايضا فالواجب الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبنا على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف لامر في ابحاث افكارنا نحن اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح
العلم بالمفروضية انتهى وبالحكمة مذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعر فان كان ادبهم من اللزوم
اللزوم العادي فهو مذهب الامام ان كان ادبهم من اللزوم العقلي فهو مذهبنا لعل من قال مرادنا بالعلم

والامام محمد بن الوجب العادي مرده منه الوجوب لمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بين
 مذهب الامام محمد بن الوجب والحكام ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب للامام
 بل هو عينه لمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصمعي في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق
 حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار الامام محمد بن الوجب في الاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي
 عصفري في التوقف بشعر بالفرق حيث قال في هذا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب بتولده
 منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من
 الوجوب بعد النظر شبه بكون فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلاً للعلم بقولنا
 العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزوم
 بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الكو
 والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلاً ولا يكون اعظم مما هو كلاً غير معقول
 فيجوز ان يكون العلم المطلوب لازماً للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافياً لوجود الاشياء
 كلها من الله سبحانه هذا اي خذوا وحفظه المقالة الثانية من المقالات
 التلث التي في المبادئ في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيهما ان موضوع علم
 الاصول هو الادلّة الاربعه من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي
 في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
 في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لاحكام الامام
 من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاشوك في شرح المنهاج وابن الهمام في التمهيد
 وافراده ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي هذا بل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
 مثل اصول البرزوي والتوضيح وشرح المختصر العصفري وغير ما زعمنا منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة والحق

ان المعتزلة لا يقولون يكون العقل حاكما بل يقولون يكونه مُعَرِّفا لبعض الاحكام لا لغيرها
ورد به الشرح ام لا ثم لا بدكم اسد بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيها
انما بل شرعيان اعني ان العقل رصدا حجة الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على
حكم اسد الى درو والشرائح وانما الشرائع موكدة بحكم العقل فبما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر
ونظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان
وكان محل النزاع معنى واحد اقصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني وبعين محل النزاع منها
نقال ان نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقيم عقلا لا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا اعلم حسن اى صفة كمال او ايجل قبح اى صفة نقصان هذا موافق لما
عليه الامام في المحصل ونماية العقول وغيرهما من كتبه والبصائر في المنهاج والطوالع والاسنوى
في شرح المنهاج واسبكي في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف
والقوشجي في شرح التحرير وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد وامثالهم
من عامة الاصوليين والمكلمين قد ذكر الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي
عضد في شرح المختصر مقامة لاحد في فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض لا التبيان
ومناقاة كقولنا موافقة سلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنيوي ومخالفة قبيح اى منافق
ومخالف للغرض الدنيوي وهذا موافق لما نص عليه الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف القوشجي في شرح التحرير والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر
ابن الهمام في التحرير مقامة متعلق المدح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل
ونماية العقول وغيرهما من كتبه والبصائر في الطوالع والمنهاج والاسنوى في شرح المنهاج واسبكي
في جميع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامة ملائمة لطبع ومناقاة لكن كلام القنداري في المقام

يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفة ويعبر عنه بلامنة الطبع ومناخنة
 وفي كلام الجليلي في حاشية التلخيص اشعر بالخاتمة وبالجملة حسن التلخيص بتلك المعاني على عقليان كما
 نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق ممدحه تعاملا عاجلا وثوابه
 فقال ابدال الفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما أي مقابل
 الممدح والثواب هو الذم والعقاب تلفظ على ذلك الفعل فعند الاشاعرة لا يشرع
 أي سبحانه أي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه علما فصار به الشارع فهو
 حسن وما هي الشارع عند فهو قبيح ولو لم تكن الامور ان كان منهي عنه مأمورا به والمأمور
 منها عنه لا انعكس الامور أي حال الحسن والقبح في الخير والشر والشر من غير علة
 اهل الحديث وان افقنا بعضهم مثل ابي العباس القاسمي والابن سحنون الاسفريزي والقائل ان
 الحكيم في غيرهم نفس عليه لا ملام بوزيد الدبوسي في الميزان وعند المعتزلة حسن الافعال
 قبيحا عقلا لا يتوقف على الشرع فاعتزل نفسه مع قطع النظر عن الشارع بجهة محضية لا استحقاق
 فاعل لفعل محذور او باوجهة متغيرة بنفسية لا استحقاق فاعل لفعل مأمور او عقابا لكن عندنا أي
 الخفية لا يستلزم حسن الافعال قبيحا حكما في العبد ليس امره تعالى بل يصير حسن الافعال
 قبيحا موحيا أي باعتنا وعلته لا استحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرحم
 هذا الحكيم المرحوم الضعيف فذا لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك أي في الافعال حكم فالفرق
 بين مذموم الخفية ومذموم المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولا استحقاق
 الحكم فقط عند الخفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ومذموم عند المعتزلة و
 موقوف على امر الله تعالى ومذموم عند الخفية لكن هذا هو مقتضى البخاريين وغيرهم من الخفية فانهم
 لا اشعرية في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار وعلته مختار

[illegible]

ومن ههنا أي من أجل أن الحسن واقع لا يستلزمان حكما في العبد اشتراطنا
بلوغ الدعوة في التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على إرسال الرسل
لم تجب عليه الأحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفي
بعض النسخ كالأمامية أي كما خالفت الامامية وهم قوم قالون بخلافه على رضى الله
وامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفا
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن آدم
بفتح الكاف وتشديد الراء المهمله ضبط ابن كوكلا والسمعاني وغير واحد وهو الجارى على
الائمة وقد انكر مشكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم حين
احد بها كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف في السنة مشائخهم وزعم انه يعني
كرام او يعني كرامته واثنى في انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جميع كريم وحكى هذا من
ابن عسكرا ان اطلق في ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول هو الذي اردوه
السمعاني في الانساب قد كان الله يحفظ الكرم فقليل له كرام قال الهيثمي في ميزان الاعتدال
قلت هذا قال ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والدمحمد سواء على
الكرم او لم يعمل واسد علم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان وقرأت بخط شيخنا
مسكنا ان ابن وكيل اختلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضم ابن الوكيل على انه كبر اوله
وتخفيف وانفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استنهاذ ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قال
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الامان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفي بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكم المنة
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الامدي في الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن كرام

فرد قبل اداء القابل بجزا جان ١٢ السنة

في المنعخص المعتزلة والكرامية والبراهمة بالذكر وشي عليه شارحه القاضي عضد فانه
 اى الحسن والقبح عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل السبعة واهل الكفر
 بوجوب الحكم بالوجوب والحرمة مثلاً من استدعالي ولو لا الشارع اى الرسول
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فصل الان
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او الكل كما يشع
 كلام الامدى وابن المحاسب القاضي عضد منه اى من حسن الفصل وقبحه هو هو
 ضرره مرى وهو ما يكون حسنة وقبحه معلوما بالبداية بلا نظر بدون الاستعانة بورد
 الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار دقيق في حاشية شرح المنعخص
 لميرزا جان رد على المعتزلة ومن يخذ وحذوهم امر الاخرة اى شان الاخرة و
 كون داردار الجبرار سمع مسموع من الشارع ولا يستقل العقل باذراكه اى
 امر الاخرة فكيف يحكم العقل بالشواب اجلا اى في الاخرة حاصله ان ما
 زعمت المعتزلة غيرهم ان حسن بعض الافعال او قبح ضرورى باطل والذليل يدل على
 خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة وشان
 الاخرة سمعى بعقل فكيف يكون الحسن والقبح عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن
 يخذ وحذوهم في الجواب العدل وهو وضع الشئ في موضعه وايصال الحق الى استحق
 واجبه عقلا اى يحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يخذ وحذوهم
 فتجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال او العدل لليل ايصال السرور الى مستحقه وبعيد
 الشرور الى مستحقها وذلك اى المجازاة كاف لحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب
 او العقاب في الاخرة واستحقاق الثواب والعقاب في الاخرة يستلزم مطلق المعاد سواء كان

روحانيا او جسمانيا لا خصوص الجسماني فلا بد من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصية
الجسماني سمعيا ولا شك في ان مطلق المعاد عقلي فلا بد ان الاستحقاق يستلزم
الجسماني وهو معنى فكيف تكفي المجازة بحكم العقل بالحسن او القبح على انه اى حسن الفعل
او قبحه بمعنى لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب كاف بحكم العقل
بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعل اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلادة بان فيه
توجيه القول بما لا يرعى قائله لان هذا المعنى بحسن الفعل وقبحه لم يعملهم فاجواب هو الاول
لا المذكور بالعلادة ومنه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو نظري اى معلوم منه
او قبحه بالنظر بدون الاستئانة بورد الشرع بحسن الصدق الضاكر لقائله قبح
الكذب النافع لقائله فانها معرفان بالنظر والتأمل ومنه اى من حسن الفعل او قبحه
كالا يدرك حسنة او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بقول لا بالضرورة ولا بالنظر بحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من جن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اى الى كل واحد منهما
فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والله
يعنى انظر اشنع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا وجبه وصوم اول يوم من
شوال قبح بالذات لهذا حرمة او حكم الشارع على الشيء ليس الا باعتباره ذلك الشيء ما يصلح له
فعلم ان في صوم آخر رمضان صلح الثواب لهذا وجبه وفي صوم اول شوال صلح للذات
لذا حرمة والصلح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد
بالذاتين ههنا ان لا يكونا بسبب امرين بالذات كالشرع او يكونا بسبب الذات
او صفة لازمة للذات شتم المعتزلة بعدما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

لعل ذلك
الاستحقاق
بالعقل
بعدم الضيق
بجمل الشئ
ما قاله الجواب
عقلا او نفسا
يو الصوم
تقديم
الصلح
اول
الصوم
ككون
شتم

[illegible]

بالمعنى المذكور يوجب ان الحكم من الله تعالى اختلفوا افتقارا للقضاء من المعترلة ان الحسن والقبح لذات الفعل لا الصفة في الفعل توجب الحسن والقبح وهذا موافق لما في عامة الكتب الكلامية والاصولية لكن الامدنى قال في الاحكام فزعمت الاول من المعترلة ان الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وفيه انتهى وقال المتأخرون من المعترلة ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقة لا اعتبارية تسمى اى توجب تلك الصفة الحسن والقبح فهما اى فى الحسن والقبح والنظر متعلق يقال كما هو الظاهر من الاحتمالات التى ذكرها التفازانى فى حاشية شرح المحقق العفد معنى قال المتأخرون فى حسن والقبح كليهما انما لى لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن والقبح قال قوم من المعترلة كابى الحسين البصرى ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية والقبح فى القبح فقط وان الحسن والنظر متعلق يقال معنى قال قوم فى القبح فقط لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فيكفى فيه عدم موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن قال المجبائية اى قوم منسوبون الى ابى على الجبائى رئيس المعترلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست بصفة حقيقية بل وجود واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كعلم البيتيم للتأديب والتعذيب فكونه للتأديب اعتبار حسن للعلم وكونه للتعذيب اعتبار قبح له والحق عندنا اى عند الحنفية للاطلاق عن التقيد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية واعتبارية الا اعم من كونها لذات الفعل او صفة حقيقية اولو جوه اعتبارات فلا يرد النسخ علينا بخلاف المعترلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل لا يردون عليهم بان مقتضى الذات لا يختلف فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذى حسن حسنا ابدًا وكذا القبح مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنة فصارت قبيحة وبعض الافعال قد نسخ قبيحة فصارت حسنة ولا يرد علينا

لا نأقلمون بالاطلاق العام فافعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يمت عند
 الفسخ صالحا لان يكون مقتضيا لحسن قصاصيها وكذا لا يصح المنسوخ ثمر من الحنفية كما في المنصوص
 الماتريدي وكثير من مشايخ العراق من قال ان العقل قلايستقل بدون الاستعانة بورود
 الشرع في ذلك بعض احكامه تعالى بسبب ما بفعل من مقتضى الحسن والتبع ولا ينبغي عليك
 انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
 الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بالملم يدرك العقل فيه
 حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في ذلك بعض احكامه تعالى هو عين مذهب هؤلاء
 الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان
 هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان حرمة الكفر ونحوها وعند المعتزلة
 كثير غير معين فاجب اى عقل الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يطبق بجوابه تعالى
 من الكذب والسفاهة ونحوها حتى يجب يحرم على الصبي العاقل ودركه في المشتق ثم في
 الميزان عن محمد بن سمانه عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
 عن ابي حنيفة لا يحذر لاحد في الجهل بخالفه اى لا يكون احد من العاقلين
 معذورا في ان لا يعلم خالفه بل يكون معذورا ان لم يعلمه كما يرى اى يشاهد من خلق
 السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت خدائته
 بحيث لا مجال للمارتياح فيما اقول في كشفني هذه الرواية لعزل المراد مامروى عن
 ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضى مدة التأمل اى مدة يتأمل ويكر فيها العاقل في
 علم خالفه فانه اى مضى المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك وتلك
 المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لما عذر لاحد بعد البعثة كما عذر ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخاري وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابى زيد شمس الائمة الحلواني ومن تابعهم نفى التكليف بالايان عن الصبي العاقل كما
عليه ابن الهمام في التحرير وقال الشريعة في التمتع فالصبي العاقل لا يكلف بالايان انتهى وقال
القضا زاني في التاج هو صحيح انتهى فاكعب من اوستا والاوستا ذمولا بنا بحر العلوم انه عند فخر الاسلام
والقاضي ابازيد صاحب الميزان صدر الشريعة من اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحقيقة كاشيخ الامام علم الهدى الى منصور الماتريدي والامام
وصاحب الميزان اختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حصرنا من المذهب للحنفية لا شريعة
والمعتزلة يتفزع الى تفريج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاك حق
المجمل اي قبل المرقع ولم تبلغ الدعوة فعند الشاعرة وائمه بخاري وغيرهم من الحنفية لا يكلف
بالايان بمجرد عقد لم تض مدة التامل تقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو ان قبل تلك المدة
غير معتق ايمانا ولا كفر الاعتقاد عليه لان الحكم بالشريعة وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايان بمجرد عقد وان لم تض مدة التامل فلو ان قبل
تلك المدة او بعد باخير معتق ايمانا ولا كفر الاعتقاد عليه لتركه ما يستعمل به العقل لنا اي الحنفية
في اثبات اوصاف الفعل بالحسن ونسج عقلا ان حسن الاحسان وجه مقابلة لا
بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بالرسالة الرسول
كالابراهيم فلو كانه اي كلام الحسن ونسج ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان فسيح مقابله الاحسان بالاساءة كذلك اي ما اتفق عليه الجاهل
اي جواب الشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان فسيح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا فسلما لاجل ائمة الحسن والنسج بل يجوز ان يكون اصله متصفا

لما عذر لاحد بعد البعثة كما عذر ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخاري وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابى زيد شمس الائمة الحلواني ومن تابعهم نفى التكليف بالايان عن الصبي العاقل كما
عليه ابن الهمام في التحرير وقال الشريعة في التمتع فالصبي العاقل لا يكلف بالايان انتهى وقال
القضا زاني في التاج هو صحيح انتهى فاكعب من اوستا والاوستا ذمولا بنا بحر العلوم انه عند فخر الاسلام
والقاضي ابازيد صاحب الميزان صدر الشريعة من اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحقيقة كاشيخ الامام علم الهدى الى منصور الماتريدي والامام
وصاحب الميزان اختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حصرنا من المذهب للحنفية لا شريعة
والمعتزلة يتفزع الى تفريج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاك حق
المجمل اي قبل المرقع ولم تبلغ الدعوة فعند الشاعرة وائمه بخاري وغيرهم من الحنفية لا يكلف
بالايان بمجرد عقد لم تض مدة التامل تقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو ان قبل تلك المدة
غير معتق ايمانا ولا كفر الاعتقاد عليه لان الحكم بالشريعة وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايان بمجرد عقد وان لم تض مدة التامل فلو ان قبل
تلك المدة او بعد باخير معتق ايمانا ولا كفر الاعتقاد عليه لتركه ما يستعمل به العقل لنا اي الحنفية
في اثبات اوصاف الفعل بالحسن ونسج عقلا ان حسن الاحسان وجه مقابلة لا
بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بالرسالة الرسول
كالابراهيم فلو كانه اي كلام الحسن ونسج ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان فسيح مقابله الاحسان بالاساءة كذلك اي ما اتفق عليه الجاهل
اي جواب الشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان فسيح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا فسلما لاجل ائمة الحسن والنسج بل يجوز ان يكون اصله متصفا

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية المصلحة عامة حكم العقل عليه بحسن واما كان في
مقابلة الاحسان بالاساءة فنقض المصلحة عامة حكم العقل عليها بقبح وباجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجود الالذات في جميع على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدم الالذات
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من السدين غير متفق على حسننا وانما يضرنا لو ادعينا
الله اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل لله
هو الاحسان لذات الفعل بل رعاية المصلحة العامة قبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل نقض المصلحة العامة ونحن لا ندعه حتى يضرنا بل لا بد على
اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوت لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
من اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة من
حكمه تعالى بما لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمتنا فانا لا نفق له باستلزامه اى كل من
الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع
من الشرع ولم نور الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدلال على مذهب الخفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوفى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان يتحقق حصول مقصود على كل تقدير من الصدق والكذب في اثر العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الاحسن فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اى في هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل انظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى كل وجه

حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى في الكذب عصمة وافتاد بربى ليس يختلف القبح
عن الكذب حتى يميزم تختلف القبح عن القبح بل الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا ورج فاعلم بها
ليس بحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل هو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب
بحصل عصمة بى وافتاد بربى واما ترك الكذب الذى يفضى الى الظلم على النبى وقتل البرى واهونها
واقلمها الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا بل لا اضطر
مسقط لذمة والعدول الى الامون موجب لمده والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله
من ابتلى ببلتين فليس يميزا سرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع في النار وعلم انه لا خلاص
منها الا بالقار نفسه في ما سغرق له ان يفرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس محرما بل لانه
مالك لا محالة والصبر على الفرق امون من الصبر على نفحات النار قيل في حاشية
شرح المختصر لميرزا جان يود عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب
وكل واجب فيدخل الكذب في الحسن والحسن عند الخصم لا يكون الا ذاتيا فمذا
الحسن ذاتي فلا يجامع مع انقيص فاذا رالكذب ليس المالكونه حسنا لانه ارتكاب اقل القبيحين
اقوله في دفعه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبى وافتاد بربى
بالعرض فكان حسنة لغيره والحسن لغيره لا ينال في القبح لذاته وهذا معنى قولهم
الضرورات تنبيح المحظورات يعنى لاجل عروض ضرورة يجزى الحسن في الخطور تنبيح بواسطة
دفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غايه الامراته اى الشأن يلزم القول
بان كلامهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك
يكون كل واحد منهما بالغير ولعلمهم اى لالتكلمين بالحسن والقبح الذاتيين بليتزمون
اى كون كل واحد منهما بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير فمكن لهم اى للقائلين بالحسن والقبح الذاتيين التخصيص
عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير لمكن انقلاب الوجوب الى
الحرمه والحرمه الى الوجوب لا ترى الى ان النسخ بالاحتياج بالاحتياج كان قبيحا بالذات صار حسنا
ابقا للنسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصار مباحا
بعده على انه اى الدليل الذى ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن الميل للاشاعرة لعل
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية
لا يتم علينا اى على الخفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات الجبائية لا يقولون بل يقولون
انه مقتضى اعتبار والخفية يتكرونا بحرفيه قالوا الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتماع النقيضين الحس
وهما حسن فى مثل قولنا السم لا كذب غذا لانه خبر لا يخجل اعن الصدق والكذب با ما كان
بجتماع النقيضين فان صدق اى صدق لا كذب غذا لانه خبر لا يخجل اعن الصدق والكذب با ما كان
الكذب الصادر فى الغذ وبالعكس اى كذب لا كذب غذا لعدم صدور الكذب عنه فى
يستلزم الصدق والمراء بالصدق بهنا عدم صدور الكذب الصدق حسن الكذب سيح والملازم
حكم الملازم فلهذا حسن من لزوم القبح قبح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين فى الكلام
اليومى لا كذب غذا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على بطلان ما ذهب
القاضي عصفه فى شرح المختصر ديبه الابهرى فى حاشيته لكن الاشبه بآية على وفق ما عرفت ان
فى شرح الشرح والسيد الشريف فى حاشيته باراد قولنا وكذا يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله بل
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك فى ان انتفاء

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشريفة اخل في القدر
اي التقدير الالهي بالعرض والتجخير وانما الداغل في القدر اولاد بالذات هو التجخير وما كان
وجود التجخير متوقفا على وجود الشر لئلا يفسد من شأن الحكيم ان يترك التجخير الكثير لاجل الشرائع فلا
قدر لشره واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا فنادى سدد النع بكلام شيخ في الاشارات وبينه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البر والمفسد للنساء ليس شررا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى غلته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى انما لا فساد له امر جهتا وكذا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما ان يصدران عن قوتين كالغضب والشمسية مثلا بشر بل هما
تلك الحشيتة كما لان لتلك القوتين انما يكونان شررا بالقياس الى المعلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة اضعيفة عن ضبط قوتيه المحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كما لا وانما اطلق على اسبابه بالعرض لانهما الى ذلك انتهى وبالحكمة فاعلم من ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شررا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شررا بالعرض وكذا حال المفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القائل
في المواقف والابري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول ان
الحسن هو العادي عن جميع وجوده والتجسس لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب يمنع من هذا الى الالزام المذكور ايضا
من ان الحسن والتجسس كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم ان لم يكن مستلزما
لللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فانهم فانه دقيق و
قالت الشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعين ثالثان فعل العبد اضطرا
مصادره دون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يتوحد حانب وجوده على عسره

لم يوجد اى لا يكون موجود فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجحا وترجيح
 المرجح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجح المرجح فما لم يجب الممكن لم يجد
 فوجود الفعل واجب لزوم الصدور عن العبد بحيث لا يملكه الترك فواضطرارى لا يدخل الاختيار
 فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فكل من حسن
 او قبيح ففعل الممكن منه اى القادر عليه وكل ما يفعله للمقادير عليه فهو مختار له لان تأثير القدر
 لا يتصور الا على دفع الاختيار فكل من اقتبح فهو مختار وينكسر انعكاس التقييد المقتضى المقتضى على ليس
 بمختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا منكر عقليتها
 وهذا البيان للدليل الثالث الساخوذ من حاشية ميرزا جان على شرح المختصر احسن
 واحصر مسكبين برقى المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
 الوجوب بخلاف ما فى المختصر لابن الحاتيب حيث قال وسئل فعل العبد غير مختار فلا يكون
 حسنا ولا قبيحا لانه اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان اقتضى
 عاد التقسيم والافواتفاقى انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان
 اولى غير واجب من البيان المذكور لطل شئ الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الرجح
 انما كان اولى غير واجب بخود وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى تسهيل لانه ترجح للمرجح وترجيح
 المرجح محال والواجب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اسمى وجوب فعل العبد بالارادة
 المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه فكل من الوجوب بالاختيار والوجوب
 بالاختيار ادى باختيار العبد لا يوجب الاضطراد اى اضطرار العبد فى هذا الفعل فان الفعل
 الاضطرارى لا يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والعشرة
 فانها واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصلة من لزوم الاضطرار

لا يوجد اى لا يكون موجود
 اقتضى مرجح
 ما لم يجب الممكن لم يجد
 المختصر
 فوجود الفعل واجب لزوم الصدور
 عن العبد بحيث لا يملكه الترك
 فواضطرارى لا يدخل الاختيار
 فيه فلا يكون فعل العبد حسنا
 ولا قبيحا عقلا اجماعا
 اما عندكم فكل من حسن
 او قبيح ففعل الممكن منه اى
 القادر عليه وكل ما يفعله
 للمقادير عليه فهو مختار له
 لان تأثير القدر لا يتصور
 الا على دفع الاختيار فكل من
 اقتبح فهو مختار وينكسر
 انعكاس التقييد المقتضى
 المقتضى على ليس بمختار
 وهو المراد بالاضطرارى
 لا يكون حسنا ولا قبيحا
 واما عندنا فظاهر لانا منكر
 عقليتها وهذا البيان
 للدليل الثالث الساخوذ
 من حاشية ميرزا جان على
 شرح المختصر احسن واحصر
 مسكبين برقى المختصر
 لانه غير متوقف على
 ابطال الاولوية الغير
 البالغة حد الوجوب
 بخلاف ما فى المختصر
 لابن الحاتيب حيث قال
 وسئل فعل العبد غير
 مختار فلا يكون حسنا
 ولا قبيحا لانه اجماعا
 لانه ان كان لازما
 فواضح وان كان
 جائزا فان اقتضى
 عاد التقسيم والافواتفاقى
 انتهى فانه متوقف
 على ابطال الاولوية
 لان الفعل يجوز ان
 اولى غير واجب من
 البيان المذكور لطل
 شئ الاولوية الغير
 البالغة حد الوجوب
 لان الرجح انما كان
 اولى غير واجب
 بخود وقوع غير
 الاولى ووقوع غير
 الاولى تسهيل لانه
 ترجح للمرجح
 وترجيح المرجح
 محال والواجب عن
 هذا الدليل الثالث
 ان الوجوب اسمى
 وجوب فعل العبد
 بالارادة المرجحة
 للفعل والوجوب
 بالارادة لا ينافى
 الاختيار بل يحققه
 فكل من الوجوب
 بالاختيار والوجوب
 بالاختيار ادى
 باختيار العبد لا
 يوجب الاضطراد
 اى اضطرار العبد
 فى هذا الفعل فان
 الفعل الاضطرارى
 لا يكون للاختيار
 فيه مدخل
 ضرورة الفرق بين
 حركتى الاختيار
 والعشرة فانها
 واجبتان لعلتهما
 مع ان الاولى
 اختيارية والثانية
 اضطرارية حاصلة
 من لزوم الاضطرار

ان الاختيارية والارادة
 قد يفرق بينهما
 ان الاختيارية
 هي التي لا يكون
 لها ضرورة فكل
 من الاختيارية
 هي التي لا يكون
 لها ضرورة فكل
 من الاختيارية
 هي التي لا يكون
 لها ضرورة فكل

٤

قوله

قدرة

من

فيل

سبح

ان

القدرة

القدرة

القدرة

القدرة

القدرة

القدرة

القدرة

القدرة

القدرة

القدرة

من الوجوب فان الاضطرار ينهائهم لو لم يكن للعبودية اختيارا على تقدير صدق الفعل عن الاختيار فلا يضطر ولا مناهة بين
وجوب الفعل حالة الاختيار وبما كان قبله فان القدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة

على انه اى هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه ثبت من عين
الدليل كوفيل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن في الممكن لا يوجد الا بعد الترتيب
وترجيح المرجوح خال فوجب ذلك الفعل في الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون
مضطر في افعاله وهو كمر فائدة عند الجهمية وذهب اصحاب بهم بن صفوان الذين

هم الجبرية حقيقة لانهم قالون بعدم اختيار العبد من سبب الوجوه ان لا قدرة في العبد
اصلا لا على المكسب لا على الايجاد بل هو اى العبد كالحمار الذي لا يتقدر على شئ وهذا
سفسطة اى حكمة باطله وذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجوبه ان العبد نحو اسن القدرة فهو
الضرورة وعند المعتزلة ان القدرة موشرة في افعاله اى افعال العبد كلها سببها
وسببها العبد خالق لافعاله وهم اى المعتزلة مجموع هذه الاقوال اى الامة الممثلة فأنهم
اثنوا على اثنين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس فالتقين احد هما للخير وهو اسمي يزوان الثاني
للشر وهو اسمي بابر من في الحديث القدري مجموع هذه الامة رواد الدار فطنوا والمعتزلة رواد العبد

قادة مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل السنة لانهم يقولون
انهم والشرك من الله تعالى ولا عزلة عاقلهم وان لا مكان ليس من شأنه افادة الوجوه
للخير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شئ فكيف يكون له قدرة موشرة يصدر بها افعاله
وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اى العبد قدرة كاسببة بها يصدر الال
منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اى وجود القدرة الكاسبة له الا وجود

قدرة صفة همة بتخييلها العبد قدرة مع الفعل بالمدخلية اى مدخلية العبد اصلا

لا في الفعل لا في القدرة فعند سماعنا ان الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولاً صفة تسمى
في اول الامرنا قدرة على شيء ثم توجب الله تعالى الى الفعل ثم يوجب الفعل فتنسب الفعل الى العبد
كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعة الى العالمون بهذه القدرة المستوية الغير الموجودة قالوا ذلك
اي هذه القدرة المستوية كاف في التكليف اي تكليف الله لعباده بالافعال والاعمال
والسبح انه اي قول الاشاعة كقوله الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المستوية فهم يسمون
العبد قدرة حقيقية فامسح بيمين الجهاد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول
بجبر لفظاً لكنهم قائلون بمعنى وعند الحقيقة الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر
تعلق الجبر والمجبر والاول بصرف القدرة والجبر والمجبر ثالثاً في بالقصد فلهذا اي القدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تأثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل
الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة
يعني جرت عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد
المستور مؤثران في الفعل ولما كان ههنا منطناً سؤال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان
فاعل ذلك القصد ما اذا كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب
الاشعرية فاشارة الى جوابه بقوله ففعل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجب
ولا معدوم في نفسه فانهم موجود فالاحوال هي الامور الاعتبارية التي وجودها ثابت شيئاً قال
ابن اسحاق في التمهيد عليه اي على ثبوت الاحال جمع من المجتهدين وذكره تلميذه ابن ابي الجراح في
التقرير منهم القاضي ابو بكر واما المحررين فليس القصد بخلق اي بخلق الله لان القصد حال حال
فلا يكون موجوداً ولا معدوماً والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل ان حداث

۱۰۰

سید محمد علی

علی بن ابی طالب

30

2000

1992

منقرض

100

زکریا بن محمد

9

الشيخ محمد بن عبد الله

المفاد بالاسم

الحمد لله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مفتی محمد رفیع الرحمن

101

فان كان

منه

تم الفاضل

۱۲۸

له قدرة
فأما خلق
القدرة لان
الم فواء
ان يكون
فأما قدر
في ليست
فأما بان
القدرة
فأما قدر
فأما قدر
فأما قدر

وتوابعه واما وليس الاحداث كالحلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وتساوالاته لاجل ان يتم
صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على
ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان
الخلق له تعالى فقط اى افاضته الوجود فانه يصير النصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
الارثية ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير محل انتي وقيل ذلك القصد ليس محال لا
الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود في
الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن ابي عمير في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ سد تعالى بالعقل بان كل فعل للفعل
العبد مخلوق سد تعالى الا هذا القصد فانه ليس بخلق له بل هو مخلوق للعبد فلهذا يقول تعالى
خلقكم وتعلمون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد اذ في ما يتحقق
به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شأنها التمكن من الفعل والترك للعبد ويتحقق به الجبر اذ
فائدة خلق القدرة ان يؤثر في شئ وادناه ان يؤثر في هذا القصد فعل سد تعالى بحكمهم
لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير لانه ادنى ما يتجسده اى
يكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال الاعمال لان التكليف
غير القادر ما يستحيل العقل وهذا اذ في طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب اليه الحنفية كاذن واسطة
بين الجبر الذي هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذي هو مذهب المعتزلة حيث
فوضوا الافعال من كل الوجهة الى العباد لان مذاهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد اثره
في القصد فعمله الصديق تارة ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فينبيل

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شأنه
 الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قلناه بركت الاله ابادي وقال بعضهم اشارة
 الى ان اتجاه من التكليف نفس فائقة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد شئ واما
 ان ذلك التسليم هو القصد فيعلم ان تخصيص القصد من بين الافعال تخصيص من غير تخصيص
 ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كل به تمتع شراوة كلية وادراك جزئي به تمتع
 ارادة جزئية فالعبد محتمل ان يختص به ارادة الجزئية الكلية او الكلية الجزئية فان الارادة الجزئية
 تتعلق بالفعل بحيث بها مجموع العلم والكلية العقلية التي تمتع بها
 الارادة الكلية نفى اعتبار الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار
 في تلك القدرة الكلية وحاصل ما ذكره السنف في الرسالة المسماة بالنظر في
 وهي في اصول فاضلة منها مسئلة ان اختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد
 فلا من الجزئي مباد جزئية قريبة كالتمثيل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
 كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معاني جزئية والاخرى مدركة بالحقل لكونها كلية
 فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع امور
 جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادئ الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى
 المبادئ القريبة الجزئية مختار وانها اي القدرة الالهية لا يجدى اى النفع من تفريق
 العبد اى قطعات الصل المكسور هذا مثل ما ذكر في كثير النفع والعرب في قطعات العصا
 فوايد فلما يقال ان هذا النفع من تفريق العصا وقال لا شاعرة في الاستدلال على
 كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عتليا لذات الفعل
 او لصفة او لا اعتبار بالجانب الشارح لم يكن المبادئ تعالى مختار في الحكم اى في الحكم

قوله في النظر في المصنف ذكر فيها اصولا فاضلة منها مسئلة ان اختيار ان الامور

هذه اوجاب الجواب
 لا يستلزم فان
 الثابت للشارح ان
 لا يقال الا ان
 ليس النزاع في ان
 عدم سبب القدره
 الاخره فانه
 انما يكون
 اذا كان
 واما
 البعد

هذه اوجاب الجواب
 لا يستلزم فان
 الثابت للشارح ان
 لا يقال الا ان
 ليس النزاع في ان
 عدم سبب القدره
 الاخره فانه
 انما يكون
 اذا كان
 واما
 البعد

او التحريم او نحوها لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقيح حكم على خلاف المعقول والحكم على
 خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح وسبيل صدور القبح من الله تعالى فوجب
 منه تعالى الحكم بالتحريم مثلاً فيما توجب عقلاً وبالايجاب مثلاً فيما حسن عقلاً فلا يكون مخالفاً للحكم
 وهو باطل للاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة
 لا توجب هذه الواقعة الا اضطراراً فان وجوب الحكم على مقتضاها لاجل الحكمة بالاعتبار
 والوجوب بالاختيار لا يوجب الا اضطراراً وقالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن
 القبح شرعيين خامساً انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقلياً شرعياً
 لجاز العقاب على ترك القبح ومارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحاً قبل البعثة لان
 القبح يستحق العقاب كما ان الحسن يستحق الثواب وهو اى جواز العقاب قبل البعثة
 منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وما كان من غلظة
 سوال باننا لانهم انتفوا جواز العقاب قبل البعثة بهذه الالية اذ الية تدل على نفي وقوع العذاب
 لا على نفي جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا معذبين
 حتى نبعث رسولا ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك اى التعذيب قبل
 البعثة او مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى كما
 في المئين اكننا لا نعذب ولو اريد الوقوع لعقل وما نعذب ولو كده ما ذكره صاحب الكشاف
 ان معناه ما صح مناصحة مدعو اليها الحكمة ان نعذب قوماً الا بعد ان نبعث اليهم رسولا
 اقول في الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقتضيه
 جواز التعذيب قبل البعثة نظر الى العقل والالية المذكورة انما تدل على عدم جواز
 التعذيب نظر الى الحكم والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظر الى العقل

لا ينافي عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
 نظر الى الحكمة واحال انه حينئذ اى عديم البعثة قد كان لهم اى للناس العذر بنقص
 العقل وخفاء المسالك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال فجهابان يقولوا كانت
 عقولنا ناقصة لا يدرك حين الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا
 فاما سعادون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
 للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بال
 لئلا يخذل الناس ويقولوا انا مغفرون ويكون للناس بيان العذر على التهمة واقول
 ايضا فى الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقيح عقليين وبين
 جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع الحكم ونحن اى مشر
 الخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينشئ هذا الدليل على المعتزلة القائلين
 بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشايخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل
 فى درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اى المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذر
 المقصود من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدمون من كذب الرسل بدلالة
 السياق اى بدلالة الطلاح بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
 مترفما ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اى امكننا فمعنى الآية ما كان معذبين فى
 الدنيا حتى نبعث رسولا فورد جواب المعتزلة باننا سلمنا التخصيص لكنه لا يحدى نفعا فان الآية
 لما دللت على انه لا يلحق بكفتم ورحمة ايضا العذاب المادى على ترك الايمان واشكر قبل
 تنقيسهم بارسال الرسل فدلتها على ان لا يؤصل اليهم العذاب الاكبر على تركها قبل ذلك
 اولى والمعتزلة آوكلوا الرسول الواقع فى الآية بالعقل فانه اى العقل رسولا باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من تأويلاتهم منها
 ان خصوص الرسول ليس مراد بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى و
 ما كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي
 لا يسيل ليلها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم في حاشا الرسول اي اسكاتهم
 عجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة والانفهام بانفسهم والحجج المعجلة عند امرهم اي اراكل
 المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فيكبر عليهم المكلف فيكون
 ان معجزات النظر ليس كما تعلم عندنا لا يحتاج موصلا الى ما ادعيناه فيقول المكلف لمستكر
 لا انظر في المعجزات عالم يجب على النظر في المعجزات اذ لا ان يستغنى عما لم يجب عليه
 على النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر
 في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيوقف كل واحد من
 النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا يسيل للرسول
 الى دفعه على قولكم وهو معنى الانفهام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال انفهام الرسل
 علينا لاننا منع المتقدمة القاطرة لا يجب النظر بالم نظر لان وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
 القياسية يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معاملة مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
 يعلم بعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لموقف وجوب
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السميعة وفي الاكليات خاصة

في قوله ان
 ان خصوص الرسول ليس
 المراد بل المراد المنبه
 من قبيل اطلاق الجزئي
 على الكلي فالمعنى و
 ما كنا معذبين حتى ننبههم
 بعض التنبيه ومنها ان
 المعنى ما كنا معذبين
 بترك الشرائع التي
 لا يسيل ليلها الا التوفيق
 ولا خفاء ان كل ذلك
 خلاف الظاهر والمعتزلة
 القائلون بثبوت الحكم
 قبل الشرع في الجملة
 قالوا لو كان الحكم
 شرعيا لزم في حاشا
 الرسول اي اسكاتهم
 عجزهم عن اثبات
 الرسالة والنبوة
 والانفهام بانفسهم
 والحجج المعجلة
 عند امرهم اي اراكل
 المكلف بالنظر
 في المعجزات يعني
 اذا ادعت الرسل
 رسالتهم فيكبر
 عليهم المكلف
 فيكون ان معجزات
 النظر ليس كما
 تعلم عندنا لا
 يحتاج موصلا
 الى ما ادعيناه
 فيقول المكلف
 لمستكر لا انظر
 في المعجزات عالم
 يجب على النظر
 في المعجزات اذ لا
 ان يستغنى عما
 لم يجب عليه
 على النظر في
 المعجزات ما لم
 انظر في المعجزات
 اذ لا وجوب
 بالفرض الا
 بالشرع فوجوب
 النظر في
 المعجزات متوقف
 على ثبوت الشرع
 المتوقف على
 النظر في
 المعجزات فيوقف
 كل واحد من
 النظر في
 المعجزات ووجوب
 النظر في
 المعجزات على
 الآخر فيرجع
 الى الدور ولا
 يسيل للرسول
 الى دفعه على
 قولكم وهو
 معنى الانفهام
 والمعتزلة
 قالوا ولا
 يلزم اشكال
 انفهام الرسل
 علينا لاننا
 منع المتقدمة
 القاطرة لا
 يجب النظر
 بالم نظر لان
 وجوب النظر
 في المعجزات
 عندنا لا
 يتوقف على
 الشرع بل هو
 من القضايا
 النظرية
 الجلية التي
 تسمى
 الفطرية
 القياسية
 يعني من
 القضايا
 النظرية
 التي قياساتها
 معاملة مثل
 الاربعة زوج
 فوجوب النظر
 يعلم بعقل
 بدون
 الاستعانة
 بالشرع وفيه
 ما فيه من
 ان كون
 وجوب النظر
 من القضايا
 الجلية لو
 كان القضايا
 الموقوف
 عليها وجوب
 النظر
 بديهية
 وليس
 كذلك
 لموقف
 وجوب
 النظر
 على
 افادة
 النظر العلم
 مطلقا اي
 في الجملة
 وقد انكرها
 السميعة
 وفي
 الاكليات
 خاصة

قد انكر ما المندون على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد حمله المحشوية وان المعرفة تاتى الال
 بالنظر وقد منه الصوفية وان الال يتم الواجب الاله فهو واجب لكل واحد منها لا يثبت بالنظر
 الدين ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضاء القطرية التام
 والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
 وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائمة لا يجب النظر لما انظر وتقريره
 انك لا نمر ان الوجوب اى وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجرات
 فانه اى وجوب النظر في المعجرات او مطلق الوجوب لاشمال له وغيره المفهوم من وجوب النظر
 ثابت في نفس الامر بالشروع فنظر المكلف في المعجرات اوله ينظر ثبت الشروع عنده
 اوله ثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب ان توقف
 تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
 مستوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقة اياه وليس ذلك اى وجوب
 النظر قبل النظر وثبوت الشروع والتكليف به من تكليف الغافل عنه استحالة التكليف
 التام والمجنون بالجنون المطبق والصبي الغافل لان الغافل من لا يفهم الخطاب انزل عليه
 والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
 انزل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقيق التكليف
 والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
 في دفع هذا الجواب ما سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
 وجوب النظر الا بالمرسول فالكلف لو قال حين قاله الرسول انظر لا امثلك
 بالنظر ما علمه بوجوب الامتثال اذ لا اى المكلف ان مجتمع عالم يعلم

٤٥

على قوله واجب
 والواجب من دفع الضرر
 احسن من انما جعله واجب
 لا بالثبوت بل بالاعتقاد
 للمعتزلة فذكره
 قوله لا يثبت
 لا يقال ان العلم
 لا يقال ان العلم
 ان احتمال الوجوب
 خلاف لوجوب النظر
 لا اشمال لغيره في ان

والتوقف في الحال فانا
 نوسم ذلك فوجوبه
 العقل والادب فوجبه
 بعد فعل علم العقل
 بانما كان العقل
 لا بالثبوت بل بالاعتقاد
 لو قال احدكم فقل
 ينظر الله الى عبده
 ذلك الجواب عن وجوب
 ذلك من احتمال في العلم
 لا بالثبوت بل بالاعتقاد

فانما هو الذي

انكره الاشاعة وحاصلها في المواقف ان النقص على تسمين نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالبهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
 بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المبرح
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
 صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق غير مبرح نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى وتوجب له
 لا يكون في غير الاختيارية فهو صفة بانما لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى ان القبح العقلي
 المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي في الوجوب الذاتي الذي
 هو الكمال كيفاً اى صفة كان ذلك منافي او فعلاً من الاستحالات العقلية
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالخصيص يكون الكيف المنافي للوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعند العمل المنافي للوجوب
 الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لاسيما من الاستحالات العقلية المحل ولذلك اى يكون
 ما ينافي في الوجوب الذاتي قبيحاً كان من الاستحالات العقلية اثبتته اى اثبت كون
 الكذب نقضاً لتحديد النقص وتساويه المصلحة الذين هم خير متدينين بدين لا يستندون
 اقوالهم الى نبوي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعة القائلين بجواز تعذيب الطائعات
 اى الميطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائعات كما هو اى الامتناع من
 اى تخفيفه وملا هب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائعات نقص يستحيل
 عليه تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لا يكون نقصاً عندهم فتشع الخديب
 الطائع ايضاً لان تعذيب الطائع والكذب وسعيان في النفعية وهو خلاف
 مذهب الاشاعة وقولهم ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير مسملة

قال الاشعري على التنزل الى الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية المطلوع
 بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الاختفاض اعني تسليم كون العقل
 حاكم يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما بابطال وجوب شكر المنعم
 على العبد المنعم عليه وينفي حكم العقل في خصوص هذا قال الابهرى في حاشية شرح
 المختصر ان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذاهبهم وهوان العقل ليس حاكما في الاحكام
 الشرعية سيما في موافقة المخضرم وتسلم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال في حاشية
 على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما يبين
 يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم بالافعال القائل قبل الشرع القائلين بما من فروعها
 المعقولة اطهر من قول كل ما هم في عرفهم بناء على صحتها فلو كان ما هم في انهم انتهى شكر المنعم
 ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامري في الاستقام شكر الله تعالى عند حصوله ليس هو
 معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما عبارة عن تعاب النفس والراس المشقة
 لها بالاجتناب عن المستقبجات العقلية والعزم الى انحصار اهل حشنة كذا قال
 الاسنوي في شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين
 والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد اجتناب تخطئات العقلية والاثبات بالتحسينات
 العقلية والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى انتهى وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد
 بجميع ما انعم الله سبحانه عليه فيخلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعة وسمع
 الى تلقى او امره انفس عليه اسيد والابهرى وميرزا جان الشيرازي في حواشيه على
 شرح المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة
 في التوضيح على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي كشف البرودي عن القواطع

رزوهب طائفة من صحابنا الى ابن الحسن والقيج ضربان ضرب يعظم بالعقل كحسن العمل
 والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب ايضا ثم فيه واليه ذهب كثير
 من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسفوي في شرح المنهاج
 واليه ميل الامام فحسب الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدلال على ندم الرب
 في مختصر ابن الحاجب المنهاج والتحريم وغيره باذنه اى بان الشكر لو وجب
 عقلا لوجب لفائدة والا كان عيشا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
 لله تعالى لتعاليه عنها اس عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
 مضرة والله تعالى منزوع عن ذلك ولا للعبد اما في الدنيا فلا فائدة
 الشكر مشقة على النفس لا خطا لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في
 الدنيا واما في الآخرة فلا فائدة اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
 في درك ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
 بالعقل اقول في الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذكره اسمعيل حاشيته
 على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
 بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
 الآخروية فكيف يسلون عدم المجال باستقلاله انتبه بعد تسليم ما ادعاه
 المعتزلة من كون العقل حاكما بحسن والقيج كما هو اى التسليم بمعنى التناول
 لان معنى التناول القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول باذنه اى الشان
 لا مجال للعقل في درك الآخرة مشكل او تسليم كون العقل حاكما تسليم
 المجال له على انه اى الشان لو تم هذا الاستدلال لا يستلزم

سلم
 قد علمت من هذا
 الى ان بان ان
 وبما سواه ان
 فليست خيرا عنده
 عطف على قوله
 انتفاء العقل
 بغير الاستدلال
 ما فيه

سلم
 فانه
 النافق
 بالقرينة عليه
 لاجته النعم

قوله عدم الوجوب
 مطلقاً فاذ لو قلنا ان مجال
 العقل في امور الآخرة
 لا يمكن شيئا وايضا عقلياً
 فانه ما ينافي قاعدة وبقية
 ان في الآخرة وقد تقدم
 انه لا يردك بالعقل

٤٠

في مسئلة الباطن في
 السابق واجب
 على خاتمة ذلك
 فانه ينافي على
 العقل كذا لا يخفى
 على من رجع الى

به الاستدلال على الوجوب مطلقاً سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري
 في عدم الوجوب مطلقاً بان يقال لو وجب ما لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزيل
 ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد التسليم المطلق اى مطلق الوجوب
 في لفظ الظاهرشارة الى انه يمكن ان يقال المعترلة لما قالوا بالحكم مطلقاً تكلموا في وجوب
 الشكر فكلنا فيه مع قطع النظر عن جهة المنفرد عليه اعمى الحكم مطلقاً مع ان المشتقة لا تنفي
 الفائدة بواجوب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشتقة مسلم لكن لا سلم
 ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان يكون مع المشتقة فوائد كما ستمر الصفة وسداته الاعضاء الباطنة
 الظاهرة وزيادة الرزق ودفع النقص الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
 جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلاء اي متن الصواب البلاء يجمع لمية
 قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلاً فالاستدلال
 لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من جتسم الشاق مع انه
 موجب لفائدة بداية اسجل والمعترلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلاً
 بالمعارضة على مقدمه دليل الاشاعة وهي ان الشكر لفائدة فيه للمعبود الدنيا
 بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اى الشكر يستلزم
 الا من من احتمال العقاب بتركه اى ترك الشكر وهو دفع المضرة
 وكلها كان كذلك اى كل شي كان مستلزماً للاس من احتمال العقاب
 بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعروض ما قالت المعترلة
 في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيرهما جوهريين
 اولاً بان اى الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع الكثرة

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلتا لاجل
 فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
 والتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ولحاجب عن هذه
 المعارضة بهذا الوجه باننا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا بغير الاذن
 الشرعي لكن لا سلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
 العقلية وهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند القربة
 على انه اے التصرف في الشكر مثل الاستغلال بجوار الغير والاستغناء
 بمصباح اخير فكل انهما لاجبة الى الاذن فيها فكذا لاجبة الى الاذن في الشكر
 انصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بان اے الشكر على نعمة يشبه
 الاستغناء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يقدره نسبة
 الى ملكية المنعم وعظمته وثانيهما ان يكون شكر ما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الغائضة على العبد
 ليس لها قدر يخيد بالنسبة الى عظمته لمكونه والشكر الذي يفيج العبد لاجله لا يليق كبريائه لانه عونا
 بهذه الشكر النظر في معرفة الله يعلم انه واحد قادر عالم فمشكلا كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم
 بملك البلاء وشرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عبده
 بالنسبة الى كبريائه خزان ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزان الملك فطفو الفقير
 يشكر في المحافل العظيمة باشارة الا صبح الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك
 اعطاه كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يليق هذا المنصب بالملك يعده استغناء
 فالشكر يشبه الاستغناء وكلما يشبه الاستغناء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزا
 في محاشيته على شرح المختصر لم يقل انه استغناء لانه من دفع بان الاستغناء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك مما بعد استخفاء وكان في صورته غفيرة سوء الادب يجب ان يحترز عنه
 وذلك قال الاشاعرة ان اسرار الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب
 فيه بناء على جواز فهمه من غير مقصود فيه سوء الادب فقال انتبه وهو
 المذکور في المعارضة بالوجه الثالث في ضعيف لان المنع الكبير باننا لا نسلم
 ان كل ما يشبه الاستخفاء غير حرام فان العبرة عند الله بالاخلاص بالنية الخاصة
 فكل ما صدر عن العبد وبوصالح لا تعظيم في الجمل بالنية الخاصة فهو حلال
 وايضا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستخفاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
 يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستخفاء استهزاء او تشبيه بالاستخفاء
 قبيح والقيح لا يكون واجبا فقد برأنا من الدقة مسألة الاخلاق
 لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او المشتق في
 الحكم وان كان اعم الحكم في كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم
 عندهم عبارة عن خطاب الله الارسال القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء
 وتنجيز والحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحكمة
 وغير ذلك وهذه الامور معللة لعل حادثا بارادة العبد عندهم فكلون حادثا
 فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اعم قبل ارسال الرسل
 بعض من الله من الحكم بخصوصه اعم من حيث انه خاص بعينه لا خلاف
 لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه
 بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون في
 عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة ومجسرو الحنفية

قالون بانه لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قالون
 بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين
 بقطعية الحكم فلانه اے الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى
 ذات الفعل لكن منه اے من الفعل ما اے فعل لا يدرك العقل
 علة الحسن والقبح فيه اے في هذا الفعل فلا يعلم حسن والقبح فكيف يعلم
 الحكم الذي بناؤه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان
 واما عندا غيرهم اے غير المعتزلة فلان الموجب اے موجب الحكم وان كان
 الكلام النفس القديم لكن انما كان ظهوره اے ظهور الحكم بالتعلق اے
 المتعلق من النفس القديم من يخاطب بذلك الكلام او يتعلق الحكم بالحكم وهو
 اے المتعلق حادث لمخلوثة البعثة فلا حكمة مشفخص اے معين قبلها
 اے قبل البعثة فلا يحدث في شيء من الفعل والترك عندنا اے عند
 اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
 المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعقد ببعض الاحكام التي
 قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة
 ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخ
 والعراقيون والشافعية وفي التفسير الحمدي هو مذهب طائفة وفي الرد المحتار
 هو اے المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن
 كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه
 لم ينقل عنه في صحيح الاما يوافق التوقف او الخطر كما ذهب اليه غيرهم

قوله ان الله اعلم
 العاشرين قالوا واليه
 فحينئذ
 كل التوبة او
 فكله حتى يعلم
 فحينئذ ان كان
 كل التوبة
 كبره انما لا يجوز
 بغيره

الا باقتضاء صلاوة وصوم
 بغيره من النية كذا في الترتيب
 منه رحمه الله
 قوله في قوله
 ابو منصور والشافعية
 وصاحب الهداية
 اهل الحنفية
 منه رحمه الله

قوله وفيه ما فيه
اشارة الى ان الذي
يظهر من تتبع كلامهم
هو الخلاف قبل
الشرع ومن ثم
لم يجعلوا رفع اليد

٤٣

الاصولية في هذا
خطاب الشرع بها
نستبرأ منه
محمداً
تعالى

في شرح المنار للمصنف هو مذهب بعض اهل الحديث وفي السامعية والصحاح ان الأصل
في الافعال التحريم وهو مذهب علي والمئة من اهل البيت وندسب الكوفيين
منهم جوسيفه وفي التفسير الاحمدى الاصل عند الجمهور الحرمة وايضا فيه عند السامعية
الاصل هو الحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى السامعية وقاله
سده سالكه في اصوله ان بعد ورود الشرع الا باحة في الافعال الكا
في الاموال كالبيع والاكل مثلاً والخطر في الافعال الكاثة في النفس
كالقتل وقطع العضو والايام بالضرب والتصرف على الفروج مثلاً فقبل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لاقبلة بالادلة السامعية اي دللت تلك الادلة
على ان ما لم يقيم فيه دليل التحريم ما ذون فيه عند اهل الاباحة
او ممنوع عنه عند اهل الحظر وقوله فقتل خبر لقوله اما الخلاف المنقول اه
وهو جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لاحكم عند الشاعرة قبل الشرع
فكيف يصح عنهم القول بان الاصل الاباحة لو احرمت لان كلامنا من الاباحة او الحرمة حكم و
لاحكم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السامعية
لاقبلة وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسمو الافعال الاختيارية
وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها الى بدوان هذه الافعال
كاكل الفاكهة مثلاً في البقاء التي غداها اهلها غير الفواكه والثمار الا في
غداها هذه الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية بهنا ليست
بالغنى المشهور الى ما تقدم في فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

للحسن او جهة مقبحة اى موجبه للقبح يعنى الى افعال يوحدها طريق يقتضى العقل
 بسببه حسنها او قبها فيقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
 المشهورة من الواجب والمتدوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخلو تلك
 الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من الشئ من احد طرفيها من
 الفعل والترك على قبح اولو او على الشق الاول اما ان يشتل الفعل على القبح فيه
 محرمه واما ان يشتل الترك على القبح فيه واجبة وعلى الشق الثاني فاما ان يشتل احد طرفيها
 على حسن اولو او على التقدير الاول اما ان يشتل الفعل على الحسن فيه مندوبة واما
 ان يشتل الترك على الحسن فهو مكروهة على التقدير الثاني وهو الذي لم يشتل واحد من الفعل
 والترك على حسن فهي المباهة والى ما ليس كذلك اى ما لا تدرك فيه
 جهة محسنة او مقبحة يعنى قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة
 او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهما اى للمعتبر
 فيه اى فيما ليس قبل الشرع ثلاثة اقوال الاول الاباحة اى
 عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لاسيما
 العراقيين قالوا واليه شارح محمد فيمن بد وبالقنل على اكل الميتة شرب الخمر
 فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اشمالا ان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم
 الا بالنية عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمته لعارض النهي كذا في التقرير شرعا
 التحريم وفي شرح المنهاج لاسنوى فيه مباهة عند المعتزلة البصرية وبعض
 الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول المنتخب انتهى تحصيله

قوله وربما يخلط
الى ما في شرح
المختصر من انه
انما خلق الله سبحانه
الاشياء ليعلمها
بغير فطرته
فقد ثبت
في
الاشياء
من
الاشياء
التي
لا
يخلط
فيها
قوله وربما يخلط
الى ما في شرح
المختصر من انه
انما خلق الله سبحانه
الاشياء ليعلمها
بغير فطرته
فقد ثبت
في
الاشياء
من
الاشياء
التي
لا
يخلط
فيها

٤٤

الحكمة الخلق اى خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنى لو لم تكن
الاشياء مباحة فانت حكمة الخلق وفائدة التي هي انتفاع العبد واذا كانت
الحكمة مزار الخلق عبثا فالاباحة تخصيل الحكمة وتخصيل الحكمة دفع العبث فقولته تخصيلا
مفعولا له لا بالاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تخصيلا وربما يمنع
الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث بجواز
ان لا تدعى خلق الاشياء ليستنهم الخلق فيصير فثاب عليه فتخصيل
الحكمة فبغير دفع العبث وذكر ابن ابي حنيفة المختصر به المنع بقوله قلنا معارض
بان ملك غيره وقلنا يصير فثابا انتهى وشرحه القاضى عضد فى شرح المختصر
قوله بجواز العلم بغيره بانه ملك الغير فيجوز التصرف واخذ بانه خلقه
ليعلم به فيصير فثابا عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثانى
الخطا اى الحكمة وثبوت المحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد
وعن الحسن بن عبيدة والشافعية كما فى التقرير وهو مذنب لمائفة من الامامية
وابن ابي هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج لثلاثا يلزم التصرف
فى ملك الغير بغير اذنه يعنى لو لم يكن الاصل الخطر بل يكون الاصل
الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها
ملك له بغير اذنه وقلنا مسر فى مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن
عقل وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزا اذ الم يلحق المالك
ضرر بذلك التصرف كما لا تصباح بمصباح الغير والاستقلال بحد الغير
ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالخطر انه كيف يقال

بالاباحة والخطر العقليين قبل الشرع وقد فرض اداء الاحكام
 له اے للعقل حسن لا يوجب فيه اے فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او
 مقبحة ككل القولا يحسن ان الكلام في فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة
 فلو كان ذلك الفعل مباحا او مخطورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او
 مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الخطر مع هذا المفروض جمع
 بين المتنافيين لان الفرض اے المفروض ان لا علم لعللة الحكم تفصيلا
 اسي في فعل فعل ولا ينافي ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة
 او الخطر اجمالا بحسب العلم الاجمالي لا ينافي عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
 وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة في الشكل الاول بالقياس الى
 كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لا اشتغالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا في قولنا كل متغير حادث فانه مشتق على قولنا
 العالم حادث او العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره القناتري في شرح الشرع
 اخذ احكاما ذكره القاضي عسند في آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان حاشية
 شرح المختصر قول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا
 فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلاً بضم الصغرى السهلة يحصل
 الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم العزوي
 ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اے على القول بالاباحة و
 القول بالخطر انه يلزم جواز القصاص فعل واحد وهو الذر لم تدرك فيه جهة محسنة
 او مقبحة بحكمين متضادين وبما لو جوب الاباحة او الخطر في نفس الامر فان فرض علم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلاً في نفس الامر والاك ان لم يقم الابطاح
او اخطر فيلزم انصاف هذا الفعل بالوجوب والابطاح او اخطر في نفس الامر
هما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل لان
اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اى التضاد وههنا
الاجمال في علة معرفة لافي محل الحكم فالمرحوض للنقيضين اى المتضادين
واحد قائل لانه لا يلزم انصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر
بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لافي نفس الامر على انه لا تضاد
الابطاح بمعنى عدم الجرح في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكماً معيناً من الخمسة و
لا ادراك ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في الحصول والمنتخب والبيضا
في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البرزوي قال عبد القاهر البغدادي
وليس التوقف عندهم اى من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يتحقق بفعله
من الله ثواباً ولا عقاباً والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان لعقل لاحتلاله في معرفة هذا القسم
يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
ان يقدر ما يحتاج اليه البقار الله والتوقف قول بعض الحنفية منهم ابو منصور
المازدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري والى بكر الصيرفي من الشافعية

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَشَارُونَ
 إِلَى اللَّهِ مِنْ عِبَادِهِ
 لَأَنَّهُمْ قَدْ كَانُوا
 يُشْرِكُونَ
 وَلَئِنَّمْ كُنَّا
 فِي عَيْنَيْهِمْ
 مُبْصِرِينَ
 لَأَنزَلْنَاهُمْ
 فِي سُلُوفٍ
 مُّثْقَلَةٍ
 فَتَلَوْنَهَا
 فَتَنَالُوا
 الْحَصَىٰ
 أَكْثَرَ
 مِنْهَا
 وَلَئِنَّمْ
 كُنَّا فِي عَيْنَيْهِمْ
 مُّبْصِرِينَ
 لَأَنزَلْنَاهُمْ
 فِي سُلُوفٍ
 مُّثْقَلَةٍ
 فَتَلَوْنَهَا
 فَتَنَالُوا
 الْحَصَىٰ
 أَكْثَرَ
 مِنْهَا
 وَلَئِنَّمْ
 كُنَّا فِي عَيْنَيْهِمْ
 مُّبْصِرِينَ
 لَأَنزَلْنَاهُمْ
 فِي سُلُوفٍ
 مُّثْقَلَةٍ
 فَتَلَوْنَهَا
 فَتَنَالُوا
 الْحَصَىٰ
 أَكْثَرَ
 مِنْهَا

واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكره عبد
 البغدادى وهذا هو الوقف مذسب الى الحسن الاشعري وضار وبشر المرسي
 وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البرزخ
 وقال ابن ابى الدنيا في المشرع ناقلا عن النقف بن الصبيح من مذسب اهل السنة
 ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
 الاشعاه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الا
 فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقه هذه الصح شي عنده
 في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذسب
 الى بكر وعمر وعثمان وشبابهم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
 من مذسب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة للمعتزلة
 انتهى وذكره المحلى في شرح جمع الجوامع و اشار بقوله لهم اى المعتزلة الى نقل
 عن القاضي ابى بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهاءنا اى ابن ابى هريرة بالخط
 وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن
 المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصد دينهم وان قول بعض ائمتنا كالا شعري بالوقف
 مراده نفى الحكم فيها مستته اقول مورد ا على القول بالتوقف هذا اى كون
 الحكم المعين من الخمسة ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضيه الوقف في الحقيقة
 اى عدم العلم بالحكم نظر الى الفصل مخصوصه ولا يقتضيه عدم العلم بالحكم من قاعد
 كلية فلا ينافى في العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية محبة فيكون
 ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله

٤٩
 قد اقول في التوقف
 ينبغي ان المقصود من التوقف
 العقل نظر الى الفصل
 بوجه فالكيفون القضية
 فيها على ذلك التقدير
 عنده ولا يلزم من هذا ان
 لا يكون حكم ذلك الفصل
 مستنبطاً من قاعدة كلية
 معلومة عقلاً ويكون ذلك
 على واقع لا يتوقف على
 ورود الشرع ومن يهتدى
 لا يخطئ في العقل ان هذا
 غير الايراد المذكور على الذين
 السابقيين اذ يدعون
 على انظار حكم الشرع في
 ما ورد من اذنه من الشرع
 منه ما ورد من اذنه من الشرع
 فتدبر

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى ^{مفعول}
 بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكيئة فلا يقولون بالتوقف قيل حيل قوله
 اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف
 في خصوصيته بالحكم لا في نفس الحكم فلاننا في العلم اجمالاً بان ههنا حكماً فكيف يصح القول
 بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقاً وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مراعى
 بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم لتبنيته الخفية
 بعد اثباتهم ان تمامات الافعال بكل من احسن والتفريق لانهما اى بمعنى ثبت في
 ذات الافعال والغير بما اى بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
 الى ما هو حسن لنفسه حسناً لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق
 القلبى للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم محبة بالضرورة من عند الله فلا ^{سقط}
 وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف كمال حتى الاكراه على تبديل الايمان بصحة
 وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسناً لا يقبل السقوط كالصلاة فانها منعت
 في الاوقات المكروهة فسقطت فتقوله منعت آه جملة مستأنفة لتقليل السقوط
 والى ما هو حسن بغيره اى بغير ذاته وبواسطه غيره ملحق بالاول اى بما هو
 حسن لنفسه وهو اى الملحق بالاول فيما اى في الغير الذى لا اختيار
 للعبد فيه اى في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلاً اختيارياً بل
 لان يتصرف باحسن فيكون واسطة في ثبوت احسن فقط كالزكاة والصوم
 والحج شرعت نظراً الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكاة مشروعة
 لدفع حاجة الفقير الصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف البيت

قوله كالايمان اى التصديق
 القلبى فانه لا يسقط ولو يكره
 فان ذلك النفس بذاته
 فتدبر آه منه اى جملة
 مستأنفة كالصلاة فتقوله
 ويسقط الصلوات بالتحصيل
 النفس اجاباً في الخبر
 انما حسن الفعل لذاته
 لا يتخلف عنه
 فتخرج خارجاً عن قول المستأثر
 من السقوط عدم اعتبار
 من العارض في ترتيب
 في الاحكام والعارض
 اعتبره على الذات
 اعتبره على الذات
 الحكم كالمشروعة في باب
 البنية فتدبر آه منه اى
 مستأنفة

ولم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياره دفع حجة الفقيه بالنظر الى الحاجة فان حاجته ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة مرفوع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح في كلامه فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها واما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق باحسن لنفسه فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاذ والحدود ووصلوة الجنادة فانها اى الجهاد والحدود ووصلوة الجنادة في نفسها تغذيب عباد الله تعالى في الاولين والتشبيه لعبادة الجهاد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية واسلام البيت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم يوجد المعصية لم يجب الجهاد ولم يكن المبيت مسلما لم يجب صلوة الجنادة واما

قد ذكره ابو جعفر الكوفي
اشارة الى ان
العبادة حسنة
الفضل لا يجب
ان يكون حسنة
فان دفع ما يجب
ان العاقل

٨١

ما يكون حسن الفعل
لا بد من حسنة
من
للمعصية

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
 اعني الكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور او اعلاء كلمته الله
 والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدقته
 باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقسام القبيح
 فمن القبيح قبيح لعينه قبحاً لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحاً
 يقبل السقوط كاكل الميتة يسقط قبحه في المحضة وقبيح لغيره غير ملحق بما هو
 لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعراضاً عن ضيافة الله تعالى
 وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لاقضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
 هو ملحق بالقبيح لعينه لم اربانه في كلام القوم والكان مثاله الغضب فانه
 انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوسطة مهددة وصار الغضب قبيحاً بالذات
 الامر المطابق مجردا عن القرينة الدالة على خصوص حسن المحسن
 لنفسه او لغيره فتقوله مجردا حال كاشفه عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
 لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به لعينه لا يقبل انسقوط جملة كما
 اختاره شمس الاسمة السرخسي هذا نقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
 والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه ولم يوجد في كتابه
 اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البدائع ظاهر العارضة يد
 على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
 لما اقتضه الامر الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضه اكل انواع الحسن
 الشرعي وهو كون المأمور به حسناً لعينه لا بدليل وهو اختيار شمس الاسمة

وقيل بل لغير الثبوت اقتضاء انتفاء لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء
أي لصرفه كونه الأمر حكماً لا يأمراً بما لا يكون حسناً والضرورة أنما تنقضي بصرف
فثبت به أي بالأقتضاء الأدنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو أن

الباب الثاني من الابواب الاربعه من المقالة الثانية التي

في الاحكام من مقالات المبادى في بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا
اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير لا فهم قاله القاسمى عضد في شرح المختصر وهذا مفهونه بحسب اصل
اللغة ثم نقل الى الكلام الموجب نحو الغير لا فهم وهو المراد به هنا اللهم اذ اريد بالحكم
المعنى المصدرى فيجمل الخطاب على المعنى الاصل كذا ذكر السيد فى حاشيته
شرح المختصر وقال الفاضل القزباغى فى حاشيته اقول ما سياتى فى الشرح
اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالواجب
نفس قوله افعل بلائى تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجب نحو الغير فاجاز
الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول
اليه والا لى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حل ارادة الكلام الموجب
منه على انه معنى مجازى له انتهى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان الخطاب
هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من فى حكمه لكن مرادهم هنا
خطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفسانى لانه الحكم الشرعى لا توجيه
افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز
من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الامدى فى الاحكام

قول خطیب اللہ خطاب
الکلام نحو الفیض کا چشم
کے کدواؤں کے

مفتی محمد رفیع الرحمن
شفقت علی کل مظلوم
کرامت علی کل متقی

قدس
جیٹ قال احکم نفس
طلب اللہ تعالیٰ فالایاب
بغیر الخیاب بالتعویج
نفس

افضل ليائيم
باب الكلام الموعظه فاما حاشية قوله
اقول المراءون
٨٣

وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي الْمَقَامِ
تَشْيِيعَ الْكَلَامِ

وہو مہر کے علی التفسیر الخطا

من خطباء وان قلنا انه اعظم

۱۲

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهم في فهمه فاحترز باللفظ
عن الحركات والاشارات المفهومة والمتواضع عليه عن الالفاظ المهمة والمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا بقوله من هو
متهم في فهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالتائم والطاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبغي
عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وبإضافة الخطاب
الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والنس اذ لا حكم الا
لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليها الامانة
فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود به هنا
الاحكامه سبحانه بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامر بما كشف
عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خرج
بالمس كذا لك كالتمصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقائه عند الدين في شرح السبكه
الاوضح بفعل المكلف مقام قول ابن السحاب وصد الشريعة وغيرهما
بافعال المكلفين ليتناول ما لا يعي من احكامهم لخص النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وشهادته خريمة وحده اقتضاء اى طلبا وهو المطلب الفعل او طلب التز
وكلا واحد منهما اما هما او غيره او تحييد اى اباحت فهو والله خلقكم
وما تعملون ليس منه اى من الحكم فانه وان كان خطابا لله تعالى
المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
بحال لهم وههنا اى في هذا الحكم المذكور الجاهات اربعة الاولى انه اى

الحمد المذكور لا ينبغي أن يخلط أي لما يكون جامعاً فإنه يخرج منه أي من الحمد المذكور
 الأحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشيء يكونه سبباً أو شرطاً أو
 ركناً أو مانعاً كالخطاب بأن الدلو كسبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
 والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم أي من الأصوليين من زاد
 في حد الحكم قيداً ووضعاً فإن الأحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
 بجعله فإن الدلو كسبب لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اليد
 سبباً له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والرد
 ودخل الوضعي في الجنس إذا ريد للاعم ويزاد أو وضعاً انتهى وذهب صدر
 الشريعة في التوضيح إلى أن الحق زيادة قيد الوضع وتعليقه التفتار إلى في التمتع
 ومنهم من لم يزد قيد وضعاً فتادة يمنع خروجها أي خروج الأحكام
 الوضعية من الحمد وهو قول الإمام الرزني فإن لا اقتضاء أعم من الاقتضاء
 الصريح وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامتها
 الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحاً وكذا الدلو كعم من
 الصريح والضمني وفي الأحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى أو معنى جعل الدلو
 سبباً لوجوب الصلوة وجوب الاثنيان بالصلوة عند الدلو كمعنى جعل
 الطهارة شرطاً للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير يشرح التحرير لأن وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده أي السبب بمعنى
 جعل الدلو كسبباً أو دليلاً للصلوة وجوب الاثنيان بها عنده فرجع إلى الاقتضاء
 ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع إلى التخيير

قله فان الاقتضاء
 أي سبباً أن ركن
 مثلاً غير الاقتضاء كمنه
 متضمن لدفع سبب
 الزنا لوجوب الجلب
 فقه وجوب الجلب
 عند الزنا وعليه نفس
 شرط لا بد من التفتار باب

١٥

أي على ما فهم من الاقتضاء
 من تيميش أي خبر لا تزل
 على الحكم الشرعي
 بنفس من مثل
 قوله اعتبروا
 منه ركنهم
 نقاساً

قوله لا يفرق
الاقتضاء العام
يصدق عليه
سببية مثلاً وان
لم يصدق عليها
الاقتضاء العمومي
فلا علم لا يتأخر

٨٦

عن الوضع
يؤقت
رحمة الله
تعالى

وعلى هذا القياس كما فهم اليه فخر الدين الرازي في اختاره السببية ومن شار الى
توجيه بهذا القاضي عضد الدين وانما فاه المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
صاحب التحرير ولما كان القائل ان يقول ان قصر الله قوله علينا من الشرع الشرع
حجة والله على بيان الشرع فيكون والاعلى الاقتضاء الضمني فعلى تقدير عدم اقتضاء
يلزم كونه حكماً مع انهم لم يعده من الاحكام فلا يكون الحجة ما فاجاب عنه بقوله
والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان اعتباراً
انها حاكية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيها اصلاً وعدم عده من الاحكام
ايضاً بهذا الاعتبار واعتبارها واجبة الاعتبار لم يدل عليه دليل مانع
فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها
حكماً ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقول لم يعده من الاحكام ممنوع
وهذا هو ما خذ مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا
لا يرد النقض بالنقض بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب ثوابهم ولا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على فعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم فعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبر واو هو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجملة فانه يدل على وجوب
الجملة عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
عليه اى على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجاً في الاقتضاء او المقدم لا يكون مندرجاً في الموضع
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

يعني للاقتضاء معينين الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع معنى
 خاص ويقال له اقتضاء صريح وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء
 الصريح والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
 وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من الحدود اى من الحكم
 فان لا نسعى الاحكام الوضعية حكما وان سعى غيرها حكما ولا مشاحة
 اى لامضائقة في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
 اصطلاح غيرنا قال المحلل في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاقلى فليس
 الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المغتلة ان
 الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى
 بالخطاب ههنا الكلام النفسى التقايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
 لا الكلام اللفظى الدال عليه وهو قد ايسر كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
 لثبوت النسخ في الاحكام والناسخ لاحتماله كان معدوما فيقال حرم شراب الخمر
 بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يتبع عدمه كما حكم
 لم تثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبني للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
 والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق
 الحكم بالعبادة واناورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
 هو الحكم باعتبار نفسه وهو قد ازل في ثابت بذاته تعالى كما خطاب فصحة تعريفه
 بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حكم منقرض باحكام افعال الصبي
 من مندوبة صلواته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو ذم ههنا وجوب

الحقوق المالية في ذمته ضمان ما تلفه الصبي من مال الغير ولا ثم ادائه
 على الولي واجيب بانه اى اثنان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
 التحريض اى تحريض الولي الصبي على الاعمال فمضى كون صلوته مندوبة ان لو
 ما موربان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مرسوم بالصلوة
 وهم اثنان سجد وله اى للولي الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على الولي
 الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبي فعنه وجوب ضمان ما تلفه الصبي عليه
 وجوب اداء ضمان ما تلفه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقل
 يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تنفذ بالمطابقة اى يكون الما
 به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
 فادعوت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحة وفساده بالعقل وفيه ما فيه
 اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يشاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
 منه وبالكن الفاضل القربا بى فى حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
 ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرفة فمات انتهى ولعل فى قوله فمات
 اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا يعيد غايه البعد كيف ويلزم ان
 تكون صلوة الصبي الذمى لا ولى له لغوا واجب عنه فى التقرير شرح التحرير بانه ترتيب
 الثواب له اى للصبي على فعلها على وجهها اى برفاهه لئلا من لوازم التكليف بل انه
 من فضله تعالى ان لا يصنع اجر من حسن عملا انتهى وايضا فى قوله فيه ما فيه
 اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى واداء الولي حكم آخر
 مغاير له مرتب عليه واجاب عنه الفتاوى فى التلويح واقفاه الميرزا حبان فى

لا
 لا وفيه ما فيه اشارة
 الى ان صلوة الصبي
 اى ثواب هو به ولا يعاقب
 على تركه فكيف لا يكون
 القول بانه لا ثواب للصبي
 اصلا يعيد غايه البعد
 كيف ويلزم ان يكون
 صلوة الصبي الذمى

٨٨

لا ولى له لغوا واجب
 ان يقال ان ترتيب
 الثواب ليس متوقفا
 على التكليف بل جري
 عادة تعالى بان يوجب
 اجر من حسن عملا

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه
 مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصحة الا وجوبها واما الحق من ماله وذلك على
 الاولى وايضا في اشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
 ما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في
 كون بيع الصبي صحيحا الصحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر
 شرعي البحث الرابع انه اى الشان يخرج عن حد الحكم ما ينبت اى
 الاحكام التي تثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع
 القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين
 من امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها اى الاصول الثلاثة
 كما شئت عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفته وهذا معنى كونها اول الاصول
 فالثابت بها اى بالاصول الثلاثة ثابت به اى بالخطاب ولما كان لائق
 ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفس بعد الشئ من الكواشف
 و من نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يستلزم ان يكون هو اصداف ايضا كما
 كانت الكواشف الثلاثة اصولا وحسب تكون الاصول خمسة اربع اجاب عنه
 بقوله واما عدله عند نظم القرآن منه اى من انكاشف مع انه اى
 نظم القرآن كاشف عن الكلام النفس فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي هو
 نظم القرآن كانه المدلول اى كانه عين الكلام النفس والكاشف يكون مغايرا
 لما هو كاشف له ولكان يرد ان عد السنة والاجماع من الكواشف مخالف
 لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس مظن بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله الكتاب سنة
 والاجماع والقياس
 ليس بخطاب الله تعالى بل
 من خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
 عليه السلام

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في النصوص عليه لا مثبت له
 بخلاف السنة والاجماع فينبغي على انه اسي القياس اصرح في المظهر
 وان لم يصر في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
 السنة والاجماع او لا يحتاج في اخذ الحكم منها الى شيء سواهما فغلبوا اثبات
 الحكم اليها وكشف الحكم اليه فتأمل فانه دقيق شمر بعد الاتفاق على كون
 الكلام اربابا في تسميته الكلام في الازل خطا بخلاف نص عليه ابن الساجب
 في التخصيص فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس
 بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبني على اختلاف تفسير
 الخطاب كما ذكره القاضي عسدي في شرح المختصر شارح المصنف اليه بقوله واما
 انه ان فسر الخطاب بما اسي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعد اسي نفع فيها
 حالا او مالا كان الكلام خطا با فيه لـ في الازل اذا الكلام لا يصدق عليه
 في الازل حال فقد ان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب
 بما اسي بالكلام الذي افهم اسي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
 الكلام خطا با فيه اسي في الازل اذا الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
 وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
 خطا با بـ كما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشيته شرح المختصر
 وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالا فهم
 الشامل بحال الكلام وما بعده وكذا لم ير بصيغة افهم في التعريف الاخر معنى
 المضى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبدئي عليه

من صيغة يفهم مطلق الاتصاف
 نسبة افهامه ما بعده وكذا المراد من
 ان قلنا ان الكلام الذي وقع في شره الحكم
 وذكر السيد قدس سره ان الحكم في الازل
 في الازل لم يصدق عليه في الازل
 ولم يصدق عليه في الازل في الازل
 سواد اخر العلم من جائز

الخطاب اسي حاله الحكم
 في الازل حال فقد ان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب
 بما اسي بالكلام الذي افهم اسي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
 الكلام خطا با فيه اسي في الازل اذا الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
 وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
 خطا با بـ كما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشيته شرح المختصر
 وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالا فهم
 الشامل بحال الكلام وما بعده وكذا لم ير بصيغة افهم في التعريف الاخر معنى
 المضى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى ويبدئي عليه

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى عصفه شرح
 المختصر الخلاف فى انه اى الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال فمن
 ذهب الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل
 من ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال
 الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف
 من هذا الحكم الاستبaths المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم الاقتصار
 اى الطلب الماخوذ فى هذا الحكم ان كان حتما اى وجوب الفعل غير كيف
 فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر المنفرد
 اى عين الامر نفسه فان الايجاب هو الخطاب المقصود فتم فعل وجوب عين الامر
 وكان الاقتصار ترجيحيا لفعل غير كيف فالنداب اى فالحكم الندب او
 كان الاقتصار لثقتما بالتحريم اى فالحكم التحريم او كان الاقتصار لكف ترجيحيا
 فالمكروه اى فالحكم المكروه والقييد اى اى الفعل وعدم الماخوذ فى هذا الحكم
 الا باختيارى الحكم بالتغيير ليسى باختياره والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار
 الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه للنقول اليه
 فكذلك عند غير التحفيمية والحنفية لما وجدوا احكام الاحكام التى
 فثبتت بدليل قطعى مخالفة لاحكام الاحكام التى تثبتت بدليل ظنى لاخطوا
 حال الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتصار اى الطلب السمتى لانه العدة
 فى الباب فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطع اى
 بدليل لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض ان كان ذلك

٩١
 قول فاعلم ان
 عن كذا من
 سيجب ان يعرف الامر
 فموقوف

الطلب للفعل والحكم التحريم النحْن ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب
 المجازم بظني اے بدليل فيه شبهة فلا يجاب فالحكم الايجاب النحْن ذلك
 الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم النحْن ذلك الطلب للكف
 ويشتركان فيهما اے يشارك الايجاب وكرهية التحريم الافتراض والتحريم
 في استحقاق العقاب بالترك اى يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
 العقاب بترك فعلها ويشترك كراهية التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
 الكف يعنى لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك
 فعلها وكذلك لافرق بين المحرم والمكروه تحريماً في استحقاق العقاب
 بترك الكف عنها ومن ههنا اے من اجل مشاكاة الواجب الافتراض
 في استحقاق العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريماً المحرم في
 استحقاق العقاب بترك الكف فتاوى محمد كلى مكروه حرام تجوز
 في لفظ المحرم ما راد استحقاق العقاب بترك الكف للقطع بان محرم
 لا يكفره بعد الوجوب والمكروه تحريماً كما يكفره بعد الفرض والمحرم والحقيقة
 من الكلام المجازم ما فكل اے ابو حنيفة وابو يوسف انه اى المكروه
 الى المحرم ان شرب منه الى المحل لا عين المحرم لان المكروه ما ثبت
 بدليل ظني والمحرم ما ثبت بدليل قاطع بينهما فرق فالنزاع لفظي لا حقيقي
 لان قول حمزة حمول على التبرز وقول الشيخين حمول على الحقيقة هذا اى
 خذوا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وهم المتدافع بانهم قسموا
 الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحكمة يشار المصنف

القاسم رحمه الله ١٢ مضمون البابا عشتار عتبر

حقيقة قال السيد بعد ذكر لايراد المذكور جوابه في حاشية شرح المختص
 وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقتوا
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
 يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقت
 باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء
 باعتبار ادات شتى اسي مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولا
 كان يريد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلما تصادق على
 واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصداقها مختلفة بالذات فلما مناقشة في
 دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول المانع ان تضاد المقولات
 الحقيقية لم يلزم بهتها فان الخطاب بالنفس الذي هو الكمال بنفسه امر واحد
 من مقولة كيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الالابلا اعتبارا بغيره
 عليه باعتبار انتماسه الى الحكم الفاعل فعل في هيئته تاثيرية وباعتبار انتماسه
 الى الفعل المفعول انفعال اسي هيئته تاثيرية وذكره لانها لفظ مملوءة والذات
 في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول تاثيرية
 والتاثير كذلك وهما من المقولات والثاني تاثير المستجيب شيئا فشيئا والتاثير
 كذلك كما في اعادة النار الحارقة في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل
 بالمعنى الاول وكذا الوجوب الفعل بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب
 ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
 المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

محقق
 بان المقولات
 من الخطاب بالنفس الذي
 هو الكمال بنفسه
 كيف عندهم وليس بفعل
 ولا انفعال حقيقة
 الالابلا اعتبارا بغيره
 شرح

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا حبان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى
 حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباعدة
 فلا تتصادقان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات
 الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا حبان في الحاشية المذكورة
 عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قد سئل
 في حاشية المطالع المقولات متباعدة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه
 احدهما فيما تصدق عليه الاخرى والاتصاف وقت عليه المقولتان معا بل الاولى
 في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والاتصاف بالفعل
 لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا
 قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لان الوجوب
 قائم به كيف ليسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون
 الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه
 من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفس عندهم فالاعتراض
 غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ
 رحمه الله عن تقية الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي
 الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اى خطاب الله المتعلق
 بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذم وضعه الله لبيان تعلق شيء بشيء اصنافا
 منها اى من اصناف الحكم على الوصف اى وصف الشيء بالسلبية
 اى بكونه سببا لحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفاً لثبوت حكم شرعي وهي السببية بالاستقراء
 نوعان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوك اے ميدان الشمس وقت الزوال
 لوجوب الصلوة فان سببية الدلوك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى
 اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذي غير الوقت
 كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وغيره
 ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف
 مانعاً وهو ايضا نوعان فاز اما ان يكون مانعاً للحكم للسبب يكون
 موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم للسبب لما يمنع ترتب الحكم كلابوة اے
 كون الشخص اما بشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظاهراً فالابوة منعت حكم القصاص
 مع وجود سببه او يكون مانعاً للسبب اى سبب السبب كالدين في الزكاة
 فالدين منع المال البائع للنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكاة عن كونه
 سبباً لوجوب الزكاة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكاة ومنها
 اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى يكون الوصف شرطاً
 والشرط ما يكون عدمه مانعاً عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون
 شرطاً للحكم كالقدرة للتسليم اے لتسليم البيع للمشتري للبيع اى لصحة
 البيع التي هي حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطاً للسبب
 كالطهارة في الصلوة فانها شرطت في الصلوة لاجل سبب الصلوة
 وسببها اے سبب الصلوة تعظيم البادى تعالى والتعظيم للفقد ^{الان}

ابن ابي اسحاق
 قوله في جميع وقت
 لا يدخل الواجب
 الموسع والقاضي
 قوله بوجوبه لا يدخل
 الموسع والكفاية
 واضح انه لا حاجة
 الى احد ههنا لان
 انتبه نحن ترك
 سببا للعقاب

الطهارة هذا اى تحذرا واحفظه والآن بعد الفراغ عن تبيين الحكم شرع
 في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادى ولنقدم عليها اى
 على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
 قاله في الجملة وزاد ابن الساجس في المختصر قوله في جميع وقت لا يدخل
 الواجب الموسع والقاضي ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما حيث قال في
 حد الواجب ما يد م تاركه شرعا بوجه ما انتهى لا دخل الواجب الموسع و
 واجب الكفاية والواجب الخير والتحقيق انه لا حاجة الى اهدى ههنا لان انتبه
 ترك سببا للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضي عند رد ابن الساجس
 على زاد القاضي ابو بكر بعد م الطرد فتعقبه القاضي عند في شرح المختصر
 باثبات الطرد انقصار الالبى بكر استحقاقا عقليا عند الحسنية فان احسن
 والقيح عقليان عندهم و احسن استحقاق الثواب والقيح استحقاق العقاب
 او استحقاقا عا ديا عند الاشاعة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بما
 ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل على الثواب وتوصل التارك العقاب
 ولما كان يريد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
 عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تقع التوبة
 والشفاعة منع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للمنع
 والحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى لاستحقاق وقيل في تعريف الواجب
 له فع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
 عن تركه ما او عدا بالعقاب على تركه يعنى جاء الوعيد باقفا

كلف فاعل قبل
 منظار لانه ان ارد
 بان ترك عدم
 فوجبه بقدره فليكون
 سببا للعقاب
 ان اراد الكف
 فكما يشاء بان يترك الواجب
 لا كلف لنفسه عنه
 ٩٤
 اقول لانهم ان يترك
 المقدم ولا يكون
 سببا للعقاب
 سببا لتحقيقه في
 سلكه ان لا يترك
 الا بالاعمال فلو كان
 مستسما

على من تركه ولما روي هذا التعريف ابن الحاج في المختصر بان ما يرد على ذلك
التعريف غير مندفع من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم
العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم
التفترا في شرح الشرح الى جواب بانه قد ذهب بعض الحكماء الى ان الخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصححه المصنف رحمه الله تعالى بقوله
ولا يخرج عن هذا التعريف الصفوة الواجب المعفو عن تركه قاله
المخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان المخلف فيه ممتنع
غير جائز وروى هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى لغيره عن كون ما وعد به في الآخرة كل
غير من الله تعالى فهو صادق قطعاً والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجوز الخلف باطلا للثبوت ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبر ابل النشار والمقصود منه الاذار
والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل بخصوصية كونه
وعدا يجب الوفاء به بل انتهى روى المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجوز
كونه انشاء للتخويف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان
عدول عن الحقيقة بلا موجب ينافيها من الآيات لمودة حقيقة
الاخبار والانشاء من محاربي لها على ان مثله اى مثل هذا التجوز
يجري في الوعد ايضا بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد نشارت
للتغريب فيجوز الخلف فيه ايضا فيسند باب المعاد وهو مفتوح اقول

لأنكم كونه انشا للتحريف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان اعدا البواقي
في النصوص الواردة انما هو التحريف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان
العموم مطلقا لان العفو التواضعي لا يمتنع مع الحق المواخذة وعلى هذا ليس ^{بالمعقود}
معوذة فاما تجاوز فلا عفو والكلام كان في خدو حه اى العفو بعد
التسليم وجوده اى العفو اذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجيز المذكور
فلا بد ان يقال في الجواب ان الاعياد في كلامه يقال مقبلة
العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال
اقول ههنا بحث لان الاعياد بالعقاب في كلامه تعالى على من سب من قال
بالعفو مقبلة بعدم العفو وعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال
ويح لا يلزم الكذب في الاعياد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقدير
فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اعد بالعقاب
على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذا الاعياد في كلامه مقبلة بعدم العفو
فلا يلزم الكذب في الاعياد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب
على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ منه الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر
الابهرى في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية
ما يحصل المقصود من شرعية الحج وحصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد
لها وهي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اى
بعض انتهى واجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام
لامى في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

قوله مؤخر امامي
انما لا يتحقق قلب على
لا خبز ولا خبز ولا خبز
فخرج الخبز ولا خبز ولا خبز
الشعبه من خان كل ما عليه
يجوز ان يكون انما لا يتحقق
الخبز والخبز ولا خبز ولا خبز

۹۹
فیروزه ای علی
ان الوجوب علی جمیع من
جست ہو اذ لو کان علی کل
لکان استقلال علی جمیع
الطلب ونحوه مع اعتبار
و هو باطل بخلاف الایجاب
تالیف من جمیع ہو اذ لو کان
نہ الایجاب علی کل واحد
انہم جمیع بالذات و علی کل
من و دفع بدو

بسم الله الرحمن الرحيم

في جمع الجوامع ومختار ابن المحاسب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل
 بكوا وسد اختر ازا عن الكل المجموع إشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
 على الجميع من حيث هو ويسقط الواجب الكفاي او وجوبه عن الكل بفعل
 البعض كسلوة الجنائز وما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط
 بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقيين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
 شتمه فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب
 الجديد باطل فلا سقوط عن الباقيين ودفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط
 الاخر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لاقتضاء
 علته الوجوب كاحترام الميت مثلاً فانه يحصل بفعل البعض فهذا ينسب^{السقوط}
 الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان يثصب الشارع
 اشارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو
 وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد ولا يراود ودفعه
 ذكرهما التفاتاً الى في شرح الشرح والفاضل ميرزا جان في حاشيته على شرح
 المختصر وضع العلوي في حاشيته شرح الشرح ما ذكره في الدفع ثانياً
 وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام
 في المحصول ومختار التاج السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي
 في المنهاج ثم اختلف في هذا البعض فتبين هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع
 والمختار البعض مبهم انتهى وقيل معين عمداً منك عندنا والدليل لنا
 على ما اخترنا من الوجوب على كل واحد انهم الكل بتركه اى بترك الواجب

قوله تعالى المثلث
 أو حاصله من
 الملائكة المثلث
 لو كان على الكل
 لم يسقط وقد يجب
 أيضا بالاول
 ان الاختلاف في
 طريق الاستقار
 الاختلاف في السجدة
 المنوعة والوجوب
 العينية والكفاية

الكفاية في اتفاقا اذا طنوا الى الكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا طن كل واحد منهم
 ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب ثم فلو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل
 عن الترك اذا طنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس موجب للاثم
 اتفاقا لمولن بالوجوب على البعض فتألوا في الاستدلال على مذاهبهم واما
 بان الواجب على الكفاية يسقط وجوبه عن الكل بفعل البعض لو كان
 واجبا على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل يسقط
 عن الكل بفعل الكل او سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
 لا نسلم الملائكة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
 بل يجوز ان يكون الواجب الكفاية واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل
 البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفاية عن المكلف بفعل غيره
 اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من امي شخص لا ابتداء
 كل مكلف كما في فرض عيين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم يتحقق
 الى فعل الباقيين تسقوط ما على الكفيلين امي الاصيل والكفيل باء
 احدهما يعني اذا كف الرجل من احد فاذا اوى احدهما ما عليه يسقط
 عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفاية اذ المقصود وصول
 المال وقد وصل فكذا المقصود بهما وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع
 وقالوا في الاستدلال ثانيا الا بهما في المكلف كما في الواجب الكفاية
 كلاهما في المكلف به كما في الواجب المنجز والابهام الثاني لا يصلح
 مانعا عن الوجوب لان ايجاب واحد بهما في خصال كفارة البهين جائز

مختلفان فاما في السجدة
 الاختلاف الوجوب الكفاية
 ان لا يكون الواجب
 واجبا على الجميع جمعا
 اقول السجدة بفعل الكل
 في الكفاية من ان الواجب
 متفرقا وانما يتفرق على
 الشيء لا يكون في السجدة
 واجبا ان يكون الاختلاف
 في الكفاية في نفس
 ١٠١
 لكن الواجب قصد
 فقامت اليها سائر الوجوب
 على الكل ولو قيل ان الواجب
 على الكل تخلف في الوجوب
 فيه وجود الفعالية
 وهو الوجوب العينية
 يلزم فيه وجود الفعالية
 من الكل لا من البعض
 وهو الوجوب الكفاية
 وتختلف في الوجوب

نقاسا رحمه الله

بالاتفاق فكذلك الابهام الاول لا يصلح مانعاً عن الوجوب فيجوز الايجاب على
 بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على
 الواجب النحير قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب
 النحير يقيس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف بقياس مع الفارق
 فان الواجب النحير بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المعين ترك المبهم
 والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المبهم ترك المعين
 وتأثيم المعين ترك المبهم معقول وتأثيم المبهم ترك المعين غير معقول
 فالابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف قبل في شرح الشرح
 للعلامة التفتازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تأثيم المبهم انما يصح لو كان
 مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم ترك الواجب على
 الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اسي الجميع بسبب ترك
 البعض على ما يدل عليه قولهم لنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في
 الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور انما ذكره الابهام
 في حاشية شرح المختصر والفاضل القزويني في حاشية شرح المختصر ايضا
 ترك البعض يقتضي اولاً وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
 حيث الابهام والانتشار يؤول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانياً
 وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم اولاً وبالذات وهو غير معقول بخلاف
 تأثيم المعين ترك الواحد الغير المعين اولاً بالذات فانه معقول اقول

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد اننا لا نسلم ان تاشيم المبهم مطلقاً غير معقول بل
 الغير المعقول تاشيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم بهنا تاشيم المبهم تاشيم فرد
 معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم البعض
 المبهم بالتشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون
 الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا التوا به اى بذلك الوجوب
 اتوبما وجب عليهم اتفاقاً بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
 بالوجوب على البعض فاشتم الكل فرد من اشتم البعض كما ان اتيان الكل كان فرداً
 من اتيان البعض وهذا نحو من تاشيم المبهم وهو تاشيم المبهم تاشيم فرد معين منه وهو
 معقول البسطة لانه اى هذا النحو من تاشيم لا ينافي التحصيل اى تحصيل المبهم المبهم
 الغير الجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول بالتاشيم وتاشيم المبهم كذلك غير
 لازم بهنا فتفكر بعد اشارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاشيم البعض المبهم
 لا تاشيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو مبهم الاستحالة وقالوا
 في الاستدلال ثالثاً بان التقفة والانداز واجبان على الكفاية وصرح
 بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرق في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
 لولا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم
 اذا رجعوا اليهم اى بلا حرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في
 الدين وينذروا قومهم بعد التقفة اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من
 الداخلة على الماضي الدال على التنديم والالوم واما انه على طائفة غير معينة
 فظاهر كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما اعدل بالسقوط للوجوب عن جميع بفعل البعض فيقال
 ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن جميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جميعا بين الأدلة المثبتة للوجوب
 على الجميع وبين هذا وقد دل وليتا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله
 عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسئلة على وجوب التفتة على جميع
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الدولة بالكلية والجمع اولى من
 الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهام في التحدير ليشكل الوجوب
 على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنادة التي هي اجبة
 على الكفاية كما صرح به غير واحد من المحققين والشافعية وحكوا الاجماع عليه
 كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنادة
 تسقط عن الباقيين كما هو امي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
 امير الحاج في التقرير ولا يحضر في هذا منقول فيما وقفت عليه من كتب المتأخرين
 وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
 اسي على الصبي العاقل ولا انتفاء علة الوجوب ولا نسخ بينهما ولا يفيق الواجب
 الا باءاء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او بالنسخ فكيف السقوط قوله
 في الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
 الواجب على المديون باءاء المقتبرج اسي الحسن مع انه لا وجوب لا اداء الدين
 على التبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ نحوه في الوجود فاما
 وجد باءاء من لا وجوب عليه ليقط الوجوب المحمول المقصود كما في حقوق العباد

من منقوط الدين الواجب على المدين باء المتبرع اذا المقصود كان حصول الدين
الى الدين وقد وجد باء المتبرع فسقط الوجوب عن منة المدين حصول
المقصود قال ابن الهام في التحرير واليجاب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فانسبه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهام في التحرير مسأله ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز وقد
انفقوا والاشاعة كالامور وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكره الاسنوي في
شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين نصه سيجابوا فقتهم ولا في فقتهم بل ظاهرا كلامه المتألفه لانه البطل
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل فعم نقله المالك عن الفقهاء
والاشاعة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين فيسب الى عدم صحته ايجاب امر من
معلومة كذا اخذوا التفتا في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا تحصيل الكفارة في كفارة البين في قوله تعالى فكفارته
عشرة مساكين من اوسط تطعمون اهلكم او كسوتهم او تحرير رقبة مبهنا ايجاب
احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مبهنة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكره الابرار في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يري فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اني جميع الامور ويستقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
الكفائي واجب على الكل وليستقط عن الباقي بفعل البعض فنواقي المكلف

قدومه في الامتثال له
قد نسب هذا الامتثال
الى بعض الفقهاء لكن
المشايخ منهم يدعون
ان ما لو جوبت بالجميع
بمعنى ان لا يجوز
الاختلاف بالكل وان
فعل يخرج من غير الخلف

١٠٩

ولا يثاب ولا يعاقب
الا على فعل واجب
واحد وتركه

رحمة الله
تعالى

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة ليستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع
اشم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع
فرد جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كضرب
احد المستعدين للمامة الكبرى فانه واجب خير على الخلق ونصب الكل
حرام فكيف يستحق الا ترى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول
بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم لهذا الاحتمال اى احتمال الابطال
بالجميع وان نسبة صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجر في المختصر وابن
امير الحاج في التقرير الى بعضهم لكنه محال لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور
من المعتزلة واما المشايخ منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال
بالكل وباتيا فعل يخرج عن عبدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل
واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كما ذكر الفاضل ميراجان
في حاشيته شرح المختصر وذكر العلامة التفناني في شرح الشرح والطلب مجموع
المعتزلة القول بانه يقتضيه وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصر
من المعتزلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاثيان به وللمكلف ان يختار
اياها كان وهو يعينه مذهب الفقهاء لكنه ينافى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من
يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتي بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب
قد يسقط بدون الاداء والنكاح جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام ابي امامتين
في البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفاية لا يايه
اشم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يشب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد بهم من الامور بل هو واحد مطلق
 عندنا ومعين عنده تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعنى ذاتى المكلف
 بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة
 الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه من اتى
 بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول لىبى قول التزام لان الاشاعة
 عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعة كما قال فى المحصول ولما لم يعرف
 قائله غير المصنف لعنه صاحب المنهاج عنه لقوله قيل وهذا المذهب باطل
 هذا ما ذكره الاسنوى فى شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج فى التقرير
 وتعارضه الفرقيان على مساده فاذا لا يسيو غ نقله عن احمد بها كما قال السيكى

قال والده لم يقل به قائل انتهى وورد هذا القول بان الوجوب يجب
 ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذا الامتثال بعد الوجوب لان الاقتال
 بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
 الامتثال فقبلية على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب
 قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
 معيناً بالفعل بوجوب كونه متحصلاً بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب
 هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الوجوب عن
 ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين و
 قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الامدى فى الاحكام وابن الجاب
 فى المختصر والمجلد فى شرح جمع البوامع واقره القاضى عضد فى شرح المختصر

قوله وقيل يجب ان
 سبب ما تقول التزام
 الاشاعة برونه عن
 والمعتزلة عن الاشاعة
 ولهذا قال السيكى
 بجامع

١٠٤

قيل الفضل
 اعلم ان الوجوب على
 انما يكون قبل العلم والتعيين
 ولو فى علم البارى تعالى
 فروع الوجوب لان العلم
 تابع للمعلوم فتدبره
 منهم

والنص دل عليه
 مثلاً قوله تعالى
 كفارة ما يكسبون
 عشرة من مساكين
 من اوسط ما تقطعون
 او غير ذلك
 فقولنا طعام
 الاطعام وعطف
 عليه الكسوة والستر
 وهو احد اشياء
 بينهما نص دل عليه

على وقوعه بوجوه
 الحقل فلما يجوز تأويله
 من
 في نفى التخيير
 مشرقاً الى ان

١٠٨

هذه المناصب الخيرية
 اصلاً بخلقها للمسلمين
 الباقين للمسلمين فان
 في احد ما لا يختص
 الفاعل في الاخص
 الاستقلال فارجح
 ان نفى التخيير في شرح
 المختصر والتخيير في

منه

والميل لنا اى لابل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعة الجواز اى
 ايجاب امر من امور معلومة لا يعينه من الامر الموجب عقلاً لان الامر
 لو قال اوجب عليك واحد امبها من هذه الامور يا فعلت قد تيت بالوجب
 وان تركت اجمع تدم لترك احد ما من حيث هو احد ما لم يلزم منه محال
 كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفاية قوله تعالى
 فكفارة طعام عشرة مساكين من اوسط ما تقطعون ايليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
 دل عليه اى على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير
 لان قوله فكفارة طعام عشرة مساكين من اوسط ما تقطعون ايجاب الاطعام
 وعطف عليه الكسوة والتحرير باووهى لاحد اشياء او لاشياء لا على التعيين
 فوجب حل النص على مدلوله اعني ايجاب امر من امور معلومة لان النص
 من المدلول انما يكون عند اقتناعه وههنا مدلوله جائز عقلاً لا ممتنع هذا حال
 ما ذكره المفتان في والبحر جاني والابهرى والقرا باغى في حواشيم على شرح المختصر
 والمعتزلة قالوا في نفى التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى ايجاب
 امر من امور معلومة لا نفى التخيير مطلقاً كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر
 قال الابهرى في حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد منهم
 اشياء معينة وفوض تعيينه الى اختياره لا لمعيه انه وجب كل واحد عليه
 وفوض فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهب اليه انتهى ولعله استار
 هذه العبارة تنبيهها على ان مال مذهم نفى التخيير انما على القول بالتعيين فظاهر
 واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد

فليس في الواجب تنبيه واما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا
 ما ذكره السيد ايضا في حاشيته شرح المختصر او لا غير المعين مجهول وعارضه
 ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوفين
 النخلين بالتخيير وعلى وجوب اعتناق واحد من محسن الرقبة في الكفارة بالتخيير
 وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف بالية التكليف ضروري كذا ذكره الله
 عضد في شرح المختصر وقال ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ذكر المكلف بالسنة
 وقع على سبيل الاطراء والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضا غير المعين
 يستحيل وقوعه لان كل بايقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به لا تنجيز
 التكليف بالمحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت
 المغترلة اولا انا لاسلم ان كل غير معين مجهول مطلق وتسهيل وقوعه انا ذلك
 في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا والله اى غير المعين
 في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم من
 حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلاثة مثلا كما في خصال كفارة اليدين
 الساجد في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلاثة وتعيينه فاطلاق
 غير المعين عليه صحيح لذلك لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه
 غير معين في الخارج وغير تسهيل وقوعه بهذه الجبته بل يقع ذلك الغير المعين
 بوقوع كل اى كل واحد من الثلاثة مثلا منفردا او مجتمعاً وانما يستحيل وقوع
 الغير المعين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى من حيث
 هو غير معين في الخادج والمغترلة قالوا في نفى التخيير ثانياً لو ان الواجب

قوله لا واجب المعين
 اقول لا منقوض
 بالواجب المعين لان
 التكليف بتخيير لا بعد
 الوجود فليكن ان يكون
 جميع افراد ما واجب
 لينفذ بفعل البعض

١٠٩

ولم يقل به احد قال
 ١٢ من شرح
 قوله انه معلوم
 اشارة الى ان غير المعين
 ليس مجهولاً مطلقاً
 لاسم الوجه المطلوب
 وجوده فالنظر في تعيين
 باعتبار ما صدق عليه
 دون وجه فليكن ان يكون
 لا الاستحالة
 قد مر ١٢ منه

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احد هما بين الفعل والترك يتناقضان
 نوضيحه ما ذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المختصر وحوشيه من انه
 لو كان الواجب واحدا لا يعينه من حيث هو احد بما بهما لكان التخيير فيه
 اسما تركه واحدا لا يعينه من حيث هو احد بما بهما لان الكلام فى
 الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان التخيير فيه ايضا
 الواحد المبهم فالواجب التخيير فيه ان تعد الزم التخييرين واجب وغير واجب
 وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل نخير لاستلزامه جواز ترك
 كل مطلقا من غير انهم اذ المكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير وتركه لعدم
 الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
 جواز الترك فى شى واحد وانها متناقضان قلنا فى الجواب الواجب
 الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
 ولم يخير فيه والتخيير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
 كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معيناً والنكاح يتبادى به الواجب
 لتضمنه مفهوم احد ما وتعد ما صدق احد ما اذا تعلق بمفهوم احد ما الوجوب
 والتخيير فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
 تعلقها به من حيث هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعد
 يابى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احد ما باعتبار
 تعد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكما انه
 قد قيل اوجبت عليك احد ما او خير لك تبرك احد ما وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقياس الى هذا الحكم في نفسه بل معناه ان ايها فعلت حازك ترك التبا
 وامي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شي معين من الثلثة موصوفاً
 بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصحح على البدل
 بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المقصود
 محتسباً انما الممتنع التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين وبين
 غير واجب انصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز واستوضح
 ذلك بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرين ووجب واحداً منها وان
 ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الحكمي بل معناه ان ايها فعلت
 حرم الآخر وايها تركت جب الآخر فقد خير بينهما واجب حرم لم يقيد
 ذلك في الواجب لم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد في حاشية
 شرح المختصر فقد وضع ما قال المصنف رحمه الله وذلك اي وجوب
 المبهمة مع التخيير في المتعينات جاز كوجوب احد النقيضين معهما كما
 كل منهما اي النقيضين فانه جائز واقع والمغزاة قالوا ثالثا للوجوب
 بالجميع اي جميع الامور المعلومة في الخير كالواجب على الجميع اي جميع المكلفين في
 الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب الخير على الواجب بالكفاية
 بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على ما هو المختار عندكم ويسقط بفعل البعض لانه
 يسقط وجوبه عن كل واحد بفعله غيره وكذا الواجب الخير يكون كل واحد من الامور
 المعلومة واجبا ويسقط وجوب كل واحد بفعله غيره فان مقتضى الحكم بشمول
 الوجوب فيهما اي في الواجب الخير والواجب على الكفاية والامر بجامع المشتر

بينهما واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
 بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدره عن بغض المكلفين
 مبهما فتحصل مصلحة الواجب النجى بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
 قياس الواجب النجى على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
 مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاشيم واحد لا بعينه وفى النجى ليس
 بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يتلزم تاشيم واحد معين
 ترك واحد لا بعينه لا تاشيم واحد لا بعينه وتاشيم واحد لا بعينه غير معقول
 بخلاف التاشيم بتوك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعد لنا
 عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لما نفع لا يوجد فى النجى وحاصله على
 ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علتة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
 ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاشيم واحد من المكلفين وفى النجى
 قد فقد الجواز لانه فى فلا يتم القياس انتهى وبيان على ما ذكره الابهرى فى حاشية
 شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
 يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به وجوب من المحكوم عليه وبه واحد مبهما لا كل واحد
 فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
 دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاشيم
 واحد مبهم وهو غير معقول بهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب
 النجى اذ تاشيم شخص معين ترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعيدل عنه انتهى
 والمغزى القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعین

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشدة
علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله
الواجب عليه انفعلا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي
عنده في شرح المختصر وقال الفضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق
مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى كون
ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه
اطعانا او كسوة او اعتقا مثله لانا نقطع بان الخلق فيه سوار والواجب على زيد
هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
دون التكليف والاعمون ان الواجب في الخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
قالوا في الاستدلال ولا يجب ان يعلم الاخر الواجب فيكون الواجب
معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان
كل معلوم متعين في نفسه متميز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في
الجواب ان الله تعالى الامر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه
مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اى واحدا منها
والالم يكن عالما بما اوجبه الا بهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين
انما الابهام في مصاديقه قالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف
بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فلا منتكأ بالامر
اما بالكل اى باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذا لامتنال هو الاتيان

قوله قالوا علم
بديهم من عند الله فليعلم
شأنكم منكم
وذلك ما علمنا
ان يقال بعينه
علم فليعلم
الموجود والمعدوم و
لا يخفى ما فيه ١٢

۱۱۳

اقول يلزم منه انه لو لم
يفعل شيئا لم يكن ثبوت
واجبا وذلك باطل
اتفاقا الا ان يقال
المعنى انه لو فعل بفعل
ذلك الشيء فبموجب
والمعذور ولا يستلزم
بأنه ١٢ منه

قوله قول لا يلزم
 انه علم ان التحقيق
 مشار اليه في الاصل
 الرابع ان العلة التامة
 لعدم الكل بطبيعة عدم
 الجزء مطلقا اي سواء كان
 متحققا في عدم جزء واحد
 او في عدم جميعه فذلك
 الاشتغال بهما مطلقا
 من حيث الثانيان
 بواحد او اثنين مثلا
 معا فاذ اني بواحد فانا
 متحقق الاشتغال بكل
 متحقق الاشتغال
 مطلقا في اشتغال
 هذا الجزء من اشتغال
 يلزم وجوب الكل بالاشتغال
 بكل ما يستلزم

بالامور الواجب او الامتثال بكل واحد من تلك الامور على انفراد فليز
 تعدد العلة التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
 بواحد لا بعينه اي غير معين وهو اي الواحد لا بعينه غير موجبه في
 الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن ان يتبين
 للمعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختصار
 الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا
 فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
 وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اي بكل واحد بدلا كل انما يكون اجتماعا
 وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممثلا ايضا لا تدرى
 ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان
 المجموع من عدمي الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
 كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد والمجموع
 ايضا واجاب القاضي البيضاوي في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
 الامتثال بكل يعني باختصار الشق الثاني وهو الامتثال بكل واحد من تلك الامور
 وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلة فهو مدفوع بان تلك الامور
 ليست علة حقيقية للامتثال بل هي على شرعية ومعرفات مختصة لا تؤثر
 ولا احتمالة في تعدد العلة الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد
 كالعالم المعروف للصانع وانما المستحيل تعدد العلة الحقيقية والعلة الحقيقية
 هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر طاهر بان سبب

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالحق
 باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستا والاوستا
 مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف سعة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع
 فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في
 باب القياس انتهى والواجب ان كان لا داء وقت مقدر شرعا فموقت كالصلوة
 والامطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حوالان الحول وليس لها
 وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكن ان
 يؤدى الواجب بغيره قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
 محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا كوقت
 الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل بسبب الجوب اى وجوب ذلك الوقت
 كالصلوة او بسبب هو المفضل الى الشيء والمعرف له والوقت كذلك كما ان وقت
 الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمودى كالصلوة
 وشرط للداء اى لا داء ذلك الواجب كصلوة فان اداء الصلوة مشددا لا يحصل الا
 بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا تغني بالشرط الا هذا وهو
 اى كون الوقت شرطا لا داء الحكم في كل واجب وليس المظروف عين المشرط
 لان المشرط والاداء والمظروف المودى كالصلوة والاداء غير المودى وما
 قال ابن الهام في التحريم اثباتا للاحتماد المشرط والمظروف ونفيا لتغايرهما
 المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى فعل به المودى فيلحقان

بقوله لا بد له ان يكون موجودا في الخارج
 اي لا اعتباري في الخارج والمشرط لا بد له ان يكون موجودا في الخارج
 فمنه في لان الحادث كفعول الفاعل بالمعنى المصدرى وانما اعتبارا
 يصلح للمشرطية فلا نسلم ان المشرط لا بد له ان يكون موجودا في الخارج
 واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك وقت
 محييا اذا لوجود الواجب فيه ومضيقاته عدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
 الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوئ قد يكون سببا للوجوب
 كد رمضان اى شهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عشرين
 رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لا ادا الصوم
 المفروض فلم يبق غيرة اى غير الصوم المفروض مشروعا في رمضان
 فلا تشترط نيته التعيين بالفرض لا اذائه بل يصح الصوم المفروض بنية
 مبائنة كالنفل الواجب الاخر عند الحنفية خلافا للجمهور وبهم الائمة
 الثلاثة فان عندهم لا يصح نيته المبائن وقال ابن الهمام من الحنفية مذاهب جمهور
 هو الحق والمصنف في الحاشية رد عليه اى بنية المسافر فانه يشترط
 بنية المسافر للتدخييل للمسافر في الصوم فمرضان في حق المسافر شعبان
 فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
 من المسافر في شعبان بدون التعيين فلا يتاوى صوم رمضان عن المسافر
 بنية واجب آخر والنفل في رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو المختار ويتاوى

المعنى ان
 شرعا معلوم ان
 الفرض اذا لم يشرط في وقت
 واحد كان ذلك الوقت
 متحققا تحقق ذلك الفرض
 ومقتضى له فقال ١٢
 من
 راج
 قوله لا بد له
 ان يساوى ذلك الوقت
 ان الواجب في ذلك الوقت
 والسفر سوا اقل

الشرح على
 البصير الذي لا يغير
 الصوم من وجه للفظ
 باجماع من يعيد باجماع
 اقول الفرق بين الفرض
 الذي لا يغير وبين
 سفر المكمل للمنفعة اذا وقع
 من الشبهة حكم
 صوم راج

في رواية ابن سماعه عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية ^{لشبهة}
 بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة الشريفي
 وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم
 ان نومي المريض تقلا او واجبا اخر لم يقع عما نوس بل يقع عن رمضان
 وقد لا يكون الوقت المساوي سبباً للوجوب كالنذر المعين فان
 وقته ليس سبباً للوجوب بل سببه النذر مثلاً قال علي ان اصوم عذا فهذا
 الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضاءً
 وليس الغد سبباً لوجوب الصوم اذ هو لا يفضي اليه وانما المفضي اليه النذر
 وهو قوله علي ان اصوم عذا فيتأدى النذر المعين بمطلق النية من
 غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم ونية النفل مثل النية بقوله
 اصوم اليوم نفلاً الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم
 صوم واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيره ولما نذر به صار واجباً
 فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس
 الى النفل كالمليالي بالقياس الى الصيام كلها فتكون النفلية وتتبقى نية الصوم
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتأدى النذر المعين بنية
 واجب اخر كالقضاء والكفارة بخلاف بخلاف مضاد فانه يتبادر لكل نية
 حتى نية واجب اخر ايضاً فترى بين الجوابه تعالى كما في صوم رمضان
 واجباب العبد كما في الصوم المنذور حاصله ان تعيين الوقت للمنذور ^{حاصل}
 من جهة النادر فله ان يغيره بما هو مساو له في المرتبة ولا يصرف الى ما عينه ^{يعين} بل

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع
 فهو ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
 اى مشابهيين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع في عام واحد
 الحج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع في وقت واحد واجب واحد ولا يستغنى
 فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هو شهر الحج شوال وذو القعدة
 والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
 من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فثبت
 الحج كالمعيار الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف بهنا على الواجب
 الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
 اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف قاضى فرضه اى فرض الحج بمطلق
 النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتايدى بمطلق النية يقع
 عن النقل اذا نواه اى النقل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
 الظرف يقع عن النقل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا
 اى كان وقته ظرفا لجميع الوقت وقت لادائه اى لا دار ذلك الواجب
 عند الجمهور لضع عليه ابن الحاجب وختماره وهو مختار الامام واتباعه قال
 الاسنوسى فى شرح المنهاج ففى اى جزوا وقعه المكلف فقد اوقعه فى وقت
 فيتميز ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
 قال القاضى ابو بكر الباقى فى اكثر الشافعية من المستابعين
 للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزو

من وقتة الطرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
اخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدرا يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لا يكتفى بهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المسكين
ونقل الامام فى اخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك
فى المنتخب واختاره الامامى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما المادرو
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووي وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن القاضي عبد الرّب المالكي
انه قول اكثر الشافعية والفاكلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديده العزم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يتدنى
النسبة فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار
الى آخره كافية له ولذلك يسمح الصوم مع النوم ولا يجب ان تجدد فى كل وقت
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده
على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصليها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزاء الثاني فلا يرد
اورد البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

متعد ولتعدد اجزاء الوقت والبدال هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
 تعد والبدال مع توحد المبدال فلما يجوز كون الغزم بدلا عن الفعل وجبه عدم وجود
 اما لا سلم تعدد البديل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسجا بالنسج
 البنية واما اذا وجد الغزمان فليس كل بدلا بالذات بل البديل احدهما الموجود
 في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البنية
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك
 ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يود في اول الوقت فيجب الايقاع
 اثنا في وهكذا وكذا اعزاجها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزاز
 فكون المبدال واحدا ممنوع اذا الفعل المبدال باعتبار الايقاعات متعددة
 كالغزم الذي هو البديل ونقل عن بعض المشافعية نقله الامام في المعالم
 والمحصل والمنقوب والبيضاوي في المنهاج والقاضي عصفه في شرح المختصر
 وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبينا ولعله
 اسس عليه توجيه الاصططحي حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
 بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فنتل وقال قوم
 من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقوله ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
 الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصي التاخير
 ايضا وهذا يحتل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
 ومطهر للترقي للاضراب وفي التقرير عن الكسيف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
 العراقيين وقته اوله اى اول الوقت فان اخره اى اخر ذلك الوقت

الموقت عن اول الوقت فقصداً اى فالاتيان بذلك الواجب الموقت
فى غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفية نقله الالهى
فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم انه ليس وقتة جميع وقتة
ولا اوله بل وقتة اخرة اى اخر الوقت فان قلده اى قد تم لك الواجب
الموسع على آخر الوقت واداه فى اول الوقت مثلاً فنقل اى فما قد تم نقل
يسقط به اى بهذا النقل المفروض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وتجيل
الزكاة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين فى البرهان ما يقتضيه ان تقع اصلوه
نفسها واجبة ويكون التطوع فى التجيل كمن عجل ديناً او زكاة وقال ابن الهمام
فى التحرير ما حصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس
معروفاً عندهم وفى التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندى بان
المغزو الى بعض الحنفية ليس صحيحاً عنهم قلت ينكره ما فى اصول الروقة للشيخ
ابى بكر الرازمى بعد حكاية ما عن البلخى وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب فى
شئ متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم فى شرح هذا الكتاب ونسب المنهاج
هذا القول الى حنيفة وبه نسبة غلط انتهى وقال الاسنوى فى شرح المنهاج
وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بيته التجيل اجماعاً كما قال ابن التمسك
فى شرح المعالم فبطل كونه تعجيلاً انتهى قال ابو الحسن الكرخى كونه نفساً
يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان
يجب او يموت واما ان بقى المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت كما
كان بهذه الصفة فى اول الوقت فما قد تمه واجب لا نقل وهذا حال

عبارة الامدي وابن الحماجب وصاحب المنهاج وصاحب المحصل ابن الهم
 ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
 يكون ما قدمه نقلا سند وباللانه شرط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت
 لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
 ان لم يكن على صفة بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نقلا
 هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت
 بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو الحسن
 في شرح الملح عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل
 ففي اى وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الامدي في الاحكام
 وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
 احدها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الصحفية قال وهذه الرواية مخرجة
 والثالثة وهي رواية البصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداءه
 في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء
 او يتحقق الوقت بان ادى في اوله يكون واجبا وان اخر لا ياتى بالخير عنه
 ثم قال وهذه الرواية من المعتمد عليها انتهى فان قلت اذ لم يتبق آخر الوقت
 على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شأنه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
 بهلينا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم
 في شأنه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب بالزلى بفعله يسقط واودع على الكرخي

بأنه لما لم يصير الفعل واجبا عنده إلا بالبحر والآخر من الوقت فليس المقدم وجبا
أقول يمكن أن يقال مراده أن ما فعله كان موقوفاً وصييراً واجبا بعد حصول البحر
الآخر وقد أجيب بأن الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب لا في مثل
هذه الصلوة بل يكون وقت الوقت الذي أدى فيه الواجب كذا ذكرنا ^{صل}
ميرزا جان في حاشيته شرح المنقصر والدليل لنا على ندرس الجمهور المختار لنا و
هو أن جميع الوقت وقت لا دائره ان الاقدم المحاكم وسع وقت الفعل لا
اسى المكث لوان الفعل في اى جزء من اجزاء الوقت لا يبعد المكلف عما
عدم اتيان الفعل بالاجتماع اسى باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين
اسى تعيين جزء من اجزاء الوقت كأول الوقت او آخره للماء لتطبيق مناسق
الافعال المحاكم والتعيين بين الفعل والعزم في زيادة على الضوض الواردة في ايجاز
الفعل الواجب كقولنا تعالى اقم الصلوة لعلك تتقون الى غسق الليل فانه
لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا لتعيين بين الفعل والعزم بل
ظاهر ما يقتضيه التعيين والتعيين ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساهل
نسبة الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتعيين المذكورين زياده بلا
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على ندرس الجمهور المختار لنا
الينابر ندرس بالبالا في واكثر الشافعية بان المصلحة في غير الوقت الآخر
كأول الوقت واوسطه حتمش اى مطيع لام الصلوة لكونه اى المصلحة المذكورة
مصلية قطعاً بلا شك لا لكونه اى ليس متمشك لكون المصلحة المذكورة اتيان
باحداً لاخرين من الفعل والعزم كما هو ندرسها لقاضي واكثر الشافعية

قوله ولا تراجع آية
انقلت لعل الخاضعين
من اهل الهندب انك
والربع اليه عدون
في كفت قلن هم وان
خاضعون في التوسيع
كلن را فقوا في اصف
المعصية في التوسيع
التوسيع والفرق الى
سنة ما لا يخلص

۱۲
 الحقيقة بقوله لو كان
 واجبا لول
 بعضه بتأثيره
 بعض الشاغبة
 لو كان واجبا
 بعضه بالتأثير
 التقوا على عدم
 لولا في لى جزء
 من اجزائه وفيه
 ما فيه قابل ۱۲ منه

قوله فتمثل إشارة
الى انه لا يمنع التفرقة بين
الامتنان في وقت اعم
من الوجوب فيه والواجب
انما هو بان لا يمثل امتنان
سنة وجهه وبذلك يحصل الا
بالامتنان كما وجب ولكن
ان تقول المراد ان تكون

١٢٣

المصلحة في غير الامتنان
والتمحيض المأمور بالامتنان
قطعا لا الامتنان احد الامرين
والاجماع على ذلك لا يثبت
على الاجماع على الوجوب
تدبر الامتنان
في الامتنان

والامتنان انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الوجوب واذا هو وقع
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لاداءه وانما يقيد بغير الاخرين
مذهبنا انما مضى الى بكون الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على نقد الامتنان
الشيئا وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلحة في كل وقت متمثلة كونه مصلية
او وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلحة متمثلة كونه امتيا باحد الامرين
فانه عين مذهبنا الخالف والمنازع ابن الهام في التحرير فقييل في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزا جان انهما اى المقدمة المذكورة مجمعة عليها
اجمعا قطعيان فلا يصح منها اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
اقول الاجماع على الامتنان بها اى بالصلوة فمحصنها اى الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فخرج الاجماع
على وجوبها اى بوجوب الصلوة فيها اى في كل جزء من اجزاء وقتها الا
الامتنان انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الملاحظة فيما مضى في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا جماع على وجوب
في كل جزء فكيف يحقق الاجماع على الامتنان بها بخصوصها في كل جزء
فتأمل لعله إشارة الى منع كون الاجماع على الامتنان بالصلوة فرعاً
للاجماع على وجوبها مستند بان الامتنان في وقت اعم من الوجوب في
ذلك الوقت فان الامتنان قد يكون باداء الواجب قبل وجوبه كالوضوء
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال انهم لم يثبتوا
لمذهب الجمهور لا يقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين

بان يكون الفصل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل المبدل
 والمبدل منه أصلا وخلفا كحصول الكفاية بل انخصم بقيل الفعل اصل
 والعزم خلف بدون العكس كالوضوء واليقيم فلا مثقال بالصلوة ونحوها
 لكونها أصلا لا يضره اى لا يضر انخصم كما ان الاستئصال بوضوء المعذور
 لكون الوضوء أصلا لا يضر وجوب اليقيم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
 ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى
 ان يبين والقاضي واكثر الشافعية قالوا في الاستئصال انه ثبت في
 الفصل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم
 اجزاه اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى ترك الفعل والعزم
 حصى التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
 قلنا في جواب هذا الاستئصال العصيان على تقدير الاخلال بها ممنوع كيف
 وكثيرا ما يوجد في اول الوقت الفعل واداءته اى اراة الفعل لا يلزم
 العصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد انما يتبدل من العزم عدم اراة
 التركة لا اراة الفعل لا شك في عصيان من اوترك الصلوة مثلا في اول الوقت
 او اخره ومنع العصيان غير مسموح قلنا في جواب هذا رد سلمنا ان العزم
 بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من تواجبه الان
 وادائه لا دخل فيه للوقت والمؤمن عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان
 بوجوب الفعل الواجب لم يخل لا يخل بان الركن عصى وان لم يدخل الوقت اى الوقت الواجب
 فافهم فانه قيل في البدع وهو كتاب في اصول لا يبطال منه هرب الغنى اكثر الشافعية

١٢٥
 قوله المراد عدم اراة
 الركن او عدم اراة
 العزم وقوله القاضي
 ان العزم على الفصل
 والقاضي في نسخ
 وجوب الفصل فثبت
 وجوب الحكم بالاجل
 ومنهم من يوجب
 لا يخلو منه
 على عدم اراة الركن
 صحيح جدا بل هو
 والى ضعف كل عدم
 والى اراة بدلا من الفصل
 والى الثاني ما يشترط من كفاية
 ان الواجب احد الايمانين
 يقع الاصل واليقين العزم
 يشترط الايمان
 لم يمت
 لعلم الله

قوله قالوا كان
لنا من قبل آية
وجوابه دليل الشك
وجوابه تركها
انقضا فليقيم
١٢ خمسة

112

[illegible]

انه لو كان العزم بدلا عن الفعل ليسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر ابدال فانها تسقط بها البدلات كالتيتم فانه يسقط به
الوضوء وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين اخرا
والبواب عما قيل في البدل منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم
به لا يسقط به المبدل باننا لانسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم به لا
بل نقول الملازمة سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند ثبوت
العزم به لا وقد التزموا اى سقوط الوجوب في تلك الحين واما في الآخر
فلا بد من بعض الخفية قالوا في الاستدلال بروايتهم بعض الشافعية
لو كان الفعل واجبا او اى في اول الوقت عصي المكلف بتأخير
اى بتأخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقت
وهو اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن
استدلال بعض الخفية لزوم العصيان بتأخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا في اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتأخير
لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا
مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فلا دأرا في
آخره كالاداء في اوله في عدم العصيان مسئلة السلب في الواجب
الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء
آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الخفية للسبق
اى سبق الجزء الاول على سائر الاجزاء في التحرير وعند عامة الخفية ليس

فعلم ان كلا من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سبباً علينا فهو سبب ^{على} انتفال
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت الذى
اسلم الكافر وبلغ الصبي فيه الجزر الاول من الوقت في حقهما اى في كافر
الذى اسلم والصبي الذى بلغ فصار السبب هو الجزر الاول فتدبر لعله
اشارة الى الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزر الاول من ^{الوقت}
السببية اولى الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذى هو سبب عند الشافعية فدرج على نذهب عنه الخفيفة صلح عصا
يومه اى يوم العصر فى الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
السببية قد انتقلت اليه فقصاها اوجب ناقصا وادى كما وجب وكذا
يصبح عصر اسمه اى لا يصبح قضاء عصر اليوم الاخر لان سببه اى سبب
عصر الاس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى
من جهة اشتراكه على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالوجه
لا يكون ناقصاً من كل وجه فلا يتبادى عصر الاس الذى سببه ناقص
من وجه وكامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذى
هو ناقص من كل الوجوه واعتراض على دليل عدم صحة عصر الاس
فى الناقص بلزوم صحته اى عصر الاس اذا وقع بعضه اى بعض
عصر الاس فى الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الاس فى
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان سبب جملة الوقت وهو متضمن
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصبح فعلاً

عن الجواب السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل في الكل لما كان اكثر من النقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتداء
بالغلبة اسي غلبة الاجزاء الكاملة اذ لاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فلو اجب به اسي بالكل كامل من كل وجه فيجب
اذا رخص الامر كما وجب واذا رخصه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح
واذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فوفر على الدليل المذكور والاخر
بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر
فيه اسي في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص
مع انه لا يصح في ناقص غير اسي غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
مع تعدد اياه ضافة اسي اضافة السببية في حقه اسي في حق من اسلم
الى الكل اسي كل الوقت فانه في الاوائل لم يكن مسلماً فيكون سبب حقه
ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة باننا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة
وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
في عدم الصحة فتلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وغناه في الفتاوى
الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره هو لا وجه
وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاثر
كما اشار اليه بقوله والخفي في جواب الايراد انه لا نقص في الوقت لذاته فان

في كثير من الجوامع
اختلفوا في النقص
فذهبوا الى ان
الصلوة في النقص
وغیرها الى غير
هذا في التفسير
منه

وقت كسائر الاوقات وانما لزم النقص في الاداء اى اداء الصلوة
 دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض و هو كون
 هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لئلا
 يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره
 اى غير الاداء يعنى لا يتحمل هذا النقص في غير الاداء و هو القضاء لعدم شرفه
 وكونه موقفاً موقفاً موقفاً في القضاء في النقص مع القدرة على
 التكامل و صلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي سلم فيه قضاء فلا يتحمل
 النقص فيه فلا يصح في النقص مسئلة لا ينفصل الوجوب و هو
 اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء و هو
 لزوم تفرغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته في الواجب البدني
 كالصلوة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم
 تحقق وجوب الاداء في الواجب البدني بخلاف الواجب المالي
 كالزكاة فانها عندهم قبل التحول كانت نفسها واجبة بالنصاب و كون
 اداءها فانه يجب بعد التحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذي
 وجب عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حوالان يحل
 فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حوالان التحول اثم
 بالتأخير وترك الاداء قبل حوالان التحول والسقوط اى سقوط الزكاة
 عن ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكاة بالتجديد اى باوارها معجلاً
 قبل حوالان التحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتجديد فعلم انها

قوله ان يقال ان
يعتبر في السبب

قوله ان يقال ان
يعتبر في السبب

قوله ان يقال ان
يعتبر في السبب

قوله ان يقال ان
يعتبر في السبب

قوله ان يقال ان
يعتبر في السبب

قبل حولان المحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يورد عليهم من
هذا الدليل ايضا الوضوء قبل الوقت فانه لا ياثم بالتأخير الى الوقت يستقط
بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فالفصل الوجوب عن وجوب الاداء
في السبب في ايضا بعين دليلهم في السالي واما الخفية ففقالوا بلاك انقضاء
اي بانقضاء نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان
الواجب بدنيا او مايا فتمتنحاضت اخلاصا في آخر الوقت من
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليهما اجماعا من حيث
اذا انقضاء متفرغ على وجوب الاداء والصلوة مثلا واجبة في اول الوقت
الى ان يتحقق حمل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن جازت
في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرغ على وجوب
عليها ونفس الوجوب متحقق لا وركها سبب الصلوة وسر اول الوقت
بجلائل من ظهرت عن الجحيز اخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب
الاداء عليها فانها او كانت آخر الوقت الذي ابنى عليه وجوب الاداء
الخفية استدلالوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب
القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على ناسم كل الوقت
وهو اي وجوب القضاء فتمتنحاضت الوجوب اما نفس الوجوب
او وجوب الاداء ولا تقاوى اي اتفاق الفريقين من الشافعية والخفية
على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه
اي على النائم المذكور لعدم الخطاب باقيمو الصلوة مثلا في حقه هذا

وحيث ان قيل
ان انقضت فلا قضاء لانه لا يخرج الا بغير مقدار
بجلائل من ظهرت
التحريم فيها انقضت فذلك الوجوب فقط
اخرا فعليا انقضت انما
لا وجوب الاداء لعدم انتفاء
لا وجوب الاداء انما
بشرط ان لا يثبت
قوله لعدم انقضائها لان
كما سبب ان وجوب القضاء ليس
بمجرد دليل بل بوجوب الاداء
في دار الخفاء
من سبب ان وجوب القضاء
الاداء حيث قال وجوب في السالم الاصل
ان حقيقة الاداء بعد انقضاء الوقت لكن فيه
اجماعا ولا يجد ان يقال انه يقيم السبب
نظام وجوب الاداء انما يقيم السبب
انقضائها والية وجوب الاداء في وجوب
اقامة الجنب فطلب مقامه فان
اعلم في زمان الغيم وان لم يكن
تبرير ١٢ سنة احمد الله
قوله

اى احترار عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم
 للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلخيص رد المذهب الاستدلال
 ولما قل ان يمنع عدم الخطاب باننا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
 يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان
 النائم مخاطبا بالفعل لان اى بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك
 بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بهذا الاستدلال
 اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جروا خطابا للمعدوم بناء على
 ان المنطوق صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس المآلثة من شرط وجوب
 التقدير التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده عند الامر بل عند
 الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وحي امره في حق من وجد
 بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويصلوا من الاداء والجواب عما قيل
 في الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح مختصر ابن الحاجب
 ان الكلام بهنا في الخطاب بغيره وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم
 انما يلزم تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب بالتعليق بل يلزم
 لغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
 الاول اى الخطاب بالتمييز فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبى المريض
 والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطابا تعليقا ولا كلام فيه وانما
 الكلام في الخطاب بغيره وهو منفى عن النائم كما هو منفى عن المعدوم فعلى هذا
 اى على تقدير الكلام في الخطاب بغيره لو انتبه اى استيقظ الصبي النائم

فقد المقام اه وانه
 انه ينطبق الفرع في الزكوة
 قبل الحول تحقق السبب
 بالنصاب ولم يتحقق الا
 الا بعد الحول وفي بعض
 احكام الخدمت ليست بواجبة
 في كل مال الا انظر في اخر
 وفي الزكاة تحقق الزكوة
 بتحقيق سبب
 سبب سبب
 والحيثية الخطأ وان
 في زمان النعم وان
 في زمان النعم وان
 لم يكن شريكاً في
 القضاء من غير
 الحام صديقاً
 مستحقاً

الوقت
 الفعل الواجب واورد على ما صرح به ان اصل الوجوب للصلوة في اول
 واصل الوجوب للزكوة في اول الحول والصلوة في اول الوقت والزكوة
 في اول الحول تسقطان الصلوة والزكوة الواجبين فلو لم يكن الطلب في
 اصل الوجوب كيف تسقط نهما لان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب
 فان سقط الواجب فرع لوجود الواجب وهو اى الواجب انما يكون
 واجباً بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فامسى
 بالفعل وايضاً قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم
 به اى بالطلب يعني طلب ذلك الفعل الواجب في حيث لا طلب لا قصد الامتثال
 فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انك لا تسلم ان
 الواجب انما يكون واجباً بالطلب فقط بل قد يكون واجباً بالسبب
 اى بتحقيق سبب ذلك الواجب ايضاً والشئ قد يثبت في الذمة ولا يطلب
 كالدين المؤجل اى الدين الذي قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير
 مطلوب بدون مضي الاجل والثوب المطا اى الثوب الذي طارته الرثك
 والقتة الى دار انسان او حجرة لا يعرف مالكة اى لا يعرف ان هذا الثوب
 مملوك اى شخص فانه مشغول الذمة ولا يطلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد
 بقوله ما لا يعرف مالكة لانه اذا علم المالك فالادار واجب ولا امتثال
 منفرج على العلم بقبوله اى بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
 فلا يقتض السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام اى فهم المقام وتحقيقه
 ان لنا خطاب وضع بالسبيته اى بيان ان هذا سبب لذلك كدلو كما

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب في
 ذمة المكلف وخطاب تكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقضاء اى بالطلب
 ايقاع الفعل واذا كان الخطاب بان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
 اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحاد ثبوت الفعل
 حقا موكدا على الدائمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
 اى ثبوت الفعل حقا موكدا للوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع الفعل
 في العين اى في الخارج من الثاني هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شيء
 ووجوب الاداء شيء آخر سوى الوجوب يفضل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
 ان لا طلب للفعل في الاول اى في وجوب نفسه بل الطلب للفعل في الثاني
 اى في وجوب الاداء ولا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب في الوجوب
 دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب
 التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شيء له فان وضع حكم
 التكليف لان يومه بالتفريق عن ذمته وهو ساق للطلب والسببية
 الا للتعريف المحض بان عند وجود سبب يكون المكلف مشغول الذمة
 بالفعل بدون الطلب في الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
 لعل اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعي الى الخطاب
 التكليفي ولا يفرق بينهما مسألة الاداء فعل الواجب في وقت
 اى وقت هذا الواجب المقدار له اى لهذا الواجب وخرج به لم يقيد
 وقت كالموافل المطلقة فانها لا تنصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل

في قوله وان لا طلب
 في الاول فهو ليس من
 الاحكام التكليفية بل
 وجوب الاداء هو الذي
 في قوله في وقت ادائه
 ان قلت يدخل فيه
 القضاء كما صح لان
 وقت التكليفية العمدة

١٣٥

غاقت النظر
 والكان واجبا موسما
 مدة العمل كما في بعض
 فيه في غير ذمة ومطلق
 الوقت من قضية الفعل
 تأمل ١٢ من
 لجمه الفهم

الموقته كالسنن الرواية وصيام ايام البيض والنسب من اشوال فلها
 بالاداء والقضاء وفسر بن الهام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العزم
 وغيره يشتمل الواجب المطلق والوقت شرعا واما كون العزم وقتا للنوافل
 المطلقة فمن اقتضاه العقل الامن يبرئ الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا
 كالزكوة او اعيان لها الامام شهر الكذا ذكر القاضي عصفري في شرح المختصر لكن قال
 القضاة اني في شرح اشرح ثم التقيته بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق وكون
 الاخترازا عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اوار قطعاً
 اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل
 في الوقت الذي قدر به الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدراً في الشرع لم يكن
 اداءه كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف امي
 ابن الحاجب فهو اخترازا عما اذا عين للمكان قضاء الموضع وقتا وفعله فيه
 وما قيل انه اخترازا عن الصلوة انما سادة في وقتها بعيد جدا ومبنى على ان
 شرعا متعلق بفعل لا بالمقدرا امي فعل حال كونه مشروعا لنتهيه وذكر الفاعل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام
 شهرا فوقعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس
 اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اوار لنتهيه
 وقيل في التحرير لابن الهام وهو امي فعل الواجب في وقته المقدر له تساهل
 بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل
 الشرط ابتداءه امي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العزم

قوله شرعا يخرج
 كون الزكوة يعين له
 الامام شهرا فمن حيث
 خصوصي ذلك الشهر
 ليس باداء والا كان
 بعده قضاء الزكوة
 قوله وقيل
 القائل ابن الهام
 ١٢٨
 اشار بصيغة
 التوفيق الى ضعفه لان
 المعنى الاداء في الحقيقة
 ويزاد في حكم الاداء في التحقيق
 وفيما يجنب الصلوة بغير
 ان يكون بعينها اداء
 بعض ما قد ركب على
 غير ما قد ركب على
 غير ما قد ركب على

كالتي تكتفي عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريم في صلوة العصر
 في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية
 في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت
 وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الا وجه عندهم كما
 ذكره النووي وغيره والاشك في المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
 اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلح العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوة
 وسبقت الي هذا الناطقي ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
 قبل وهو التحقيق اعتبار الكل جبراً زمانه وعلى هذا فلا يكون في العبادة تساهل
 كذا في التقرير ومنه اى من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
 شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
 في عبارات بعض المتأخرين خلافاً وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
 الأكثرين وقال السبكي في شرح جميع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف صريح فيه
 اقال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادى في وقته يسمى اداء وان ادى بعد
 وقته المتيقن والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخل ثم فعل
 ثانياً في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة لو
 بالقبض والاداء والاعادة فلو اجب ان ادى في وقته يسمى اداء
 واذا ادى بعد خروج وقته المتيقن والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
 على نوع من الخل ثم ثانياً في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيهقي
 وهو اى الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

كذا في التحقيق لان
 العبادة النبوية و
 قد وقعت
 في الوقت
 انجب
 الكل
 من

قوله فخلل المراد
بالخلل ما يوشق
نقصا في الصورة
يجب به سجود
السجود بالنية
بما في ركنه او
تشرطه في
علم العدم
٨٨
في باب
الاشهاد
في باب
الشهادة

والاداء سبوقا باداء مختل يسمى عادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه شي البيضاوي في المنهاج ناسيا لصاحب السجل في المنهاج
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فعادة وفي السجل الاثنيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها
اما ان يكون سبوقا باداء مختل ويسمى عادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقنين والمتأخرين انها هي الاداء
والقضاء والعادة اقسام متباعدة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس
باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اى القاضي عضد زحرا
نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر به لك لو لم
يناقش في اطلاق التاديه على الاعادة ولو سلم فخلل كلام المصنف عليه
ظاهر ظهور ان اوله في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
بفعل قطعا انتهى ونقبة الفاضل ميرزا جان بما ضاع البيضاوي في مرصاده
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه كلف ظاهر ظهور ان اوله في تفسير
الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامام فيه
بين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشارح في لفظ الاداء ما ذكره
فتا على نته وهو اى الاعادة الفعل فيه اى في وقته المقدر له شرعا
ثانيا اى مرة اخرى خلل واقع في فعله اولاً وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي حرم به الامام الرارنى ورجحه ابن الحاجب في مختصره وترويضه
السبكي في جمع الجوامع وفسر التامنه ابو بكر والمجلد السجل بفوات شرط

اوركن وقيد ابن الهام في التحرير بغير الفساو كترك ركن وبغير عدم صحة
 الشرع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيره ما وقيل لعذر فسر الابهام
 في حاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى
 بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان
 طلب الفضيلة عذرا لا على التعريف الاول اذ لم يكن في اداها اول خلل
 ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما دى اول ولا يكون ما دى ثانيا
 نظرا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام
 بان الاعادة ليست بواجبة بل باللول يخرج عن العهدة والنكاح على وجه
 الكراهية على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجهر كالجهر بسجود السهو فلا يكون
 واجبا قال ولا صحح انه اى الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدا
 وفي المصدر فمى التام يجوز التام والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج
 في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح بعضهم كالشيخ
 حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روى عن السرخسي وابي الليسر
 من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني على
 يد غل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اى فعل الواجب بعد اى
 بعد وقت المقدور له شرعا استدراكا لما فات عمدا اى قصد الكمال اذا تركه
 مع تذكره او سهوا يتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اى كصوم المسافر
 فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعى لا غير شرعى
 يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لما منع يمنعه عن الفعل

قوله والاصح انه مختلف
 في وجوب الاعادة فصرح
 غير واحد من شراح اصول
 فخر الاسلام بانها ليست
 واجبة بل باللول يخرج
 عن العهدة بالاول والثاني
 جازر بسجود السهو فليست
 ولا قضاء وفذهب

١٣٩

المضمي بالو اليسر الى الوجوب
 هو الثاني وعلى هذا داخل
 في الاداء والحق ان الفرض
 هو الاول اذا عدم السهو
 فترك ترك الركن لا الوجوب
 لكن الاعادة واجبة بتدوير
 بعد كل صلوة او بيت مع
 كراهية ترك الاول وقت
 الاول وقت ومن تركه كان

اعادة القضاء قضاء
 اقلية الفعل قبل الوقت
 الفعل لا يقدم على اقلية
 والوضوء قبل الوقت بان
 عن اذنه فيه وليس به اقلية
 والزكاة الجيدة كمالا
 جعل وقتها كمالا
 فلا تقديم من
 لقاسم المبر

قوله بل الواجب
وقد عرفت
على هذا بان
الاداء يستلزم
عين ما طلب
شرعا والقضاء
بشيء المثل ١٢
منه روح
م

شرا كما لحيز فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول او ارجيئة لا قضاء لانه موقوف
في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح
بجلف الحج فان وقتا مقدر معين لكنه غير محدد وفيوصف به اى بالاداء ولا يوجب
بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا او لا انتهى واقرة الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر فلتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم حجاز من حيث المشابته مع التقضاء
في الاستدراك لاحقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير احوال
بمثل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اى بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا
فاداء وانقضت وانقض الفاضل ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام
شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونقل كذا في التقرير وذكر الاستوى
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اوى في وقت
سعى او الى آخر ما قال فعلنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عسقلاني في شرح المختصر اقول لتقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل لا يوجب
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهرك في حاشية شرح المختصر
قوله لتقسيم آخر للحكم فيه شعار بان الاداء والقضاء لا يجتزمان بالواجب بل

فعله معصية اتفاقا
 اقول في دليل
 على ان الاخير
 الذي يفتي به
 اعلم ان يكون
 بحسب الواجب او
 باعتبار المكلف
 فلو وجب على الصغير
 كما ذكرنا في
 قول من قال لا
 فانه لا يجوز ان يكون
 وقت الحاجة في دليله

بل يوصف المندوب اليها بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضي
 ابدأ وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واحدا وقاض
 عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم
 من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المذكور
 لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه في جزء ما
 من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزء
 الذي ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم تقبيل المكلف
 بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذي ظن الموت
 فيه كذا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر
 الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك في الموت
 وهى انه لا عصيان في التأخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج قاله
 لم يمت المكلف الطمان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
 الطمان لفعل الواجب في وقته المقدرة شرعا فجمهور على انه
 اى على ان فعل الواجب في وقته اداء لا قضاء لصداق حدا اى
 حدا المادار عليه اى على فعل الواجب في وقته اذ حد الاداء فعل الواجب
 في وقته المقدرة شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الاخر ففى
 اى جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حنيفة
 الفراءى من الشافعية كما نص عليه الاسنوى في شرح المنهاج وقال
 القاضى ابو بكر الباقلا في من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر

واما ما قيل بان الواجب
 على ما قيل بان الواجب
 ما يمتد بمرور الوقت
 باعتبار ما يمتد بمرور الوقت
 فانه لا يجوز ان يكون
 الوقت موجب العصيان
 لا الصلح ببال الصلح
 فلا يصحح على تقديره
 كما على تقديره
 اتفاقا والادعاء ان
 يستل بما على البعض
 كذا انما هو على الموت
 لانفس على ان دفع
 الواجب قد يكون في
 المانع كما في السفر والمرض
 ويجوز ان يكون ذلك
 فتدبر

والقاضي حسين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جمع النجوام مع فعله بعد الخبر الذي
ظن موت نفسه فيه سواء كان في وقت المقدرة له شرعا او لا قضاء كالات
وقته اى وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اى ظن المكلف
الظان موت نفسه في ذلك الخبر قبله اى قبل الخبر الذي ظن الموت فيه
ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الخبر
وقته شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناطا للاحكام الشرعية وفعله
في غير وقته المقدرة له شرعا قضاء لا ادوار قال الامامى الاصل بقا جميع الوقت
وقتا لا ادوار كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير
مما لزمه الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان
فعل الواجب فيه قضاء وهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب
المرجع عن اول الوقت من غيرهم عند القاضي ان يكون الفعل الواجب بعد
الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاجواء ودرو بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
بهنا لان الوقت لم يجر مصيحا بالنسبة الى ظنه بهنا بخلافه فانه لم يلزم كونه
قضاء بهنا على ان العصيان بهنا في الاداء لا تخبر ما ذكره كذا ذكر الامامى في
شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما يظهر من شبهة كذا قال العلوى في شفا
شرح الشرح ويورد عليه اى على القاضي اعتقاد المكلف ان قضاء
الوقت اى القضاء وقت الفعل الواجب بعد مجيء قبيل دخوله اى قبل
الوقت والحال انه لم يجز فضلا عن الانقضاء واخر العمل ولم يتفعل
فانه ليس اتفاقا فاذا بان اى ظهر الخطا اى اى خطا اعتقاده بان ظهر

ان الوقت كان لم يجز فلم ينقض بل الآن جاز وفعل المكلف المستند
 لا انقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ والفعل كالصلوة في الوقت المقدّر
 شرعا فهو اى الفعل المذكور ادعاء اتفاقا بين الجمهور والقاضى بلا خلاف
 فلا اثر للاعتقاد البين خطا به ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره
 انه قياس خلفى اى لو كان في الفعل في الوقت المشرع او لا مع غيره
 عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء
 الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا المزمع من مقتضى توضيحه انه لو صح اليه
 المذكور لكون فعل الطمان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
 ايضا قضاء فانه يجزى منه كما يجزى في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد
 شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
 بل فعله في هذا الوقت ففعله في غيره وتمت وهذا هو القضاء والثاني باطل
 فاما مقدمه فلهذا اقول الفرق بين المزمع واعتقاده والقضاء الوقت
 بين فان في الاول اى في طعن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا
 لا الاداء ولا القضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء واعتقاد عدم
 وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل
 وجه من الاداء والقضاء وبعد التضييق كذلك لا يكون اوار بخلاف الثاني
 فانه ليس متضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون
 وجه القضاء وبعد التضييق كذلك يكون اداء لا قضاء وقتا مل إشارة
 الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

قوله تعالى ان
 هذا الفرق غير نافع لان
 الاتفاق على جعل الدوام
 مع ان يكون التفتت ليعبر
 في الاول بالتحقق انقضاء
 فيها اعتقاد القضاء لم
 انقضاء في الوقت ويصح

س ١٢
 بان العيصان لا ينفقان
 الا اذا كانا معا في الثاني
 بان الظن معتقده في الثاني
 قضاء فاذ لم ينفق
 به فتدبر ١٢
 منه رجم الله
 تعالى

اذ لم يستثنى
 وهذا لان المشتري لم يبيع وجده
 عند انقضاء شرطه وهو ان يبيع
 بين يمينه والمشتري لم يبيع
 التوسيع لان مقتضاها الاكساح
 الشخص فكم يمكن الاكساح
 بقصد من جعل التوسيع
 بالتوسع على تقدير اشتراطه
 فقط فامل فانه حقيقه
 بالبناء

۱۰۰

العبادى وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شأنه غير جائز ومكون بتكليف
 محال لا فيؤدى هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط لنفسه لا لغيره
 فى الواقع فلم يرد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن حقيقيا
 للمكلف لكنها غير ممنوعة الوقوع فليس التكليف بشرط تكليف بالمال حتى يرد
 الى التكليف المحال يقتضى هذا القول التحيز بين حكيم اى جائز وهو التخيير
 محال السلامة وممنوع اى محال وهو التخيير عند عدم السلامة لاستحالة
 الشرط عند عدم الشرط وهو التخيير بين ممكن وممنوع محال والحوال محال
 فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا تخيرا وعدم التخيير يرفع حقيقة
 الموسع لان الموسع مندرج تحت التخيير وكان الكلام فى الواجب الموسع فتذكر
 هذه اشارة الى انه منقوض بالواجب العمرى ومنقوض بالتخيير بين الصوم
 الاطعام فان الغنى ان يتحقق لا طعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممنوع وفوق
 ابن الحاجب بين ما وقته العما اى الواجب الدنى وقته تمام العمر
 كاللحم فيعصى بالتأخير والكان مع ظن السلامة والموت فجارة وبين
 غيره اى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره
 الوقت مع ظن السلامة ومات فجارة حيث قال فى المختصر وهذا بخلاف وقته
 العمر فانه لو اخر ومات عصى والالم يتحقق الواجب انتم ليس بسديد لان
 الواجب مشترك بين الواجب العمرى والواجب الموسع فان كان ^{العصيان} ^{السبب}
 فى الاول الواجب فينبغي ان يعصى بالثانى ايضا وعذر الفقهاء بان فى الواجب
 الموسع بان الموت فجارة ليس بممنوع منه بل هو مفوت للواجب ولم يدرك

قبل ان يفرض وقت التحقيق
 الفجاءة قبل وقت التحقيق
 لا يجوز له التأخير واذ ان لم يكن
 لم يتحقق الواجب اصلا فالصواب
 ان يقال ترك الظاهر في الصورة
 المظهرية ليس في جميع الوقت
 المقدرة شرعا بخلاف ما وقت
 العمر اذ ترك بالفجاءة لا يترك
 في جميع وقت وهو تمام عمره اقل
 منقوض بين ثلث الموت شرعا

١٣٦

وسلا الوقت الموسع واخر
 فانه يصح اتفاقا مع انه ما ترك
 في جميع وقت المقدرة شرعا
 كما يجب ان لا يترك
 والكل بعضا لان الفجاءة على
 خلاف ظن والفرق تحكمه فالصواب
 كما في شرح المنهاج الزمام حراز
 انفضل الواجب عن وجوب
 الاداء قبل الا

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يصح عاصه في الواجب الموسع
 والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر لفجاءة في الواجب الموسع
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ومن اتوا
 الموسع وفيه كما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالظاهر مثلا بان ترك الظاهر
 مع ظن السلاطة والموت فجاءة ليس في جميع وقت المقدرة شرعا اذ وقتها باق
 لو لم يمت لا داه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذ ترك بسبب موت الفجاءة
 فانه تركه في جميع وقت وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
 فجاءة قبل وقت التحقيق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
 تحقق الواجب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذ ترك في جميع وقت
 المقدرة شرعا وههنا ترك في جميع وقت المقدرة وهناك ترك في بعضه فعدم
 العصيان لا يخل في تحقق الواجب وذكر الفاضل ميرزا حان في حاشيته شرح المختصر
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالبحر وبين الواجب الموسع
 الذي ليس وقته تمام العمر كالظلم مثلا خلاف مذسب بجمهور في الحصول بحجوله
 التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى فعجز
 وعصا بالتأخيرات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كله
 وقضا الفوائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان اخر مرض او كبر اى اذا كبر
 توقعه للفوائت على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشيته
 شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكلا فان ما يسع وقته لعمره
 ان لم يجز تأخيرها اصلا لم يكن موسعا قطعاً وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان

ذلك وفيه ما فيه مشقة
 الفرق الذي ذكره
 السيد قدس سره

من قبل ان يفرض وقت التحقيق
 وبما ان في الموسع
 الذي ادركه العمر
 لا التأخير بل هو
 ما لم يصح
 الواجب انما هو
 الظاهر في وقت

بالتأخير مع الموت فحجارة اذ لا تأثم بالسجائر واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم
 التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يحصى الدليل على
 على جواز التأخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينها
 لتوجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدي لدفعه بان الموسع
 الذي وقته العمر لو جاز له التأخير ابدأ واذا مات لم يعصى لم يتحقق الوجوب اصلا
 بخلاف الظاهر مثلاً فان جاز تأخيرها الى ان يتحقق وقته فلا يرفع الوجوب كذا
 ذكر السيد قدس سره قال القرا بما غني اقول اذا فرض وقوع الفجأة قبل وقت
 التحقيق فلو جاز له التأخير واذا مات لم يعصى لم يتحقق الوجوب اصلاً فالاصح
 ان يقال ترك الظاهر في الصوة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر
 له شرعاً فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
 ما وقته العمر اذ ترك بالفجأة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعاً لانه
 تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقاً لما ذكر في بعض شروح المنهاج
 من ان الفرق المذكور لا يقدر فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
 غايته انه يعارضه في هذه الصوة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومته كل منهما
 الاخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتقاء
 الوجوب دليل قطعي وما ذكرته ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها
 يتعين اعمال المعارضة القطعية وانه اقول ما ذكرنا من الدليل قطعي لقطعية مقتضى
 على ما لا يخفى واما المعارض فليس تمام سيما ان يكون قطعياً مفيداً للعلم وذلك
 لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعاً بحسب ظنه

أو الوقت بحسب قلنه ازید من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء
 هل هو باجر جديد غير امر وجوب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء
 بامر جديد الاكثر اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهام في التحرير ومنهم
 اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير وهو ذهب بسبب الامام في المحصول والاموي في المحصول
 وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسدي ومختار ابن عايب في المختصر
 او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر يوجب الاداء
 المختار لعامة الحنفية كالقاضي ابى زيد وفخر الاسلام ^{شمس} الائمة السرخسي
 ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير شم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
 بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقولا اى مثل يدرك العقل مما
 للمفائت كالصلوة للصلاة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل
 غير معقول فانه لا يجب الابدليل آخره بالاتفاق كما صرح به البعض كراج
 البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير وآفة
 القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالغذية للصوم
 كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام ^{شمس} الائمة السرخسي
 والدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر يوجب الاداء فاقضى هذا
 الامر للقضاء كما يقتضيه الاداء فيكون صوم يوم الخميس الذي هو امر بادر الصوم
 يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعدم

اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اى وان
 لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيًا كان الصوم في يوم الجمعة ادعاء
 برأيه لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقت المقدرة شرعا
 واذا كان كلام الشارع صوم يوم الخميس مثلاً مقتنيا للصوم يوم الجمعة فكأن
 هذا الكلام في قوة قولنا صمّ ما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل
 على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان
 النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يصح المكلف
 ترك الصوم يوم الخميس كما لا يصح ترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجب
 القضاء بما هو واجب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يقيم لو كان
 عامة الخفية ادعوا الانتظام لفظاً اى انتظام وجوب القضاء في
 لفظ الوجوب داربان للفظ الذي دل على القضاء بالبطاقة ^{التضمن} وهو اى ادعاء الام
 لفظا بعينه من عامة الخفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فما ظنك
 باصحاب الايدي الطولية في العلوم ولو كان الدعوى بذالما احتاجوا في ايجاب
 القضاء الى دليل زائد وحكم الوجوب قضاء كل واجب كاجتماع العيب
 وتكبيرات التشريق وتقل مقصودهم اى مقصود عامة الخفية من القول
 بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شئ تتضمن مطالبة مثله
 اى مثل ذلك الشئ عند قوته اى فوت ذلك الشئ فاجاب الاول كـ
 الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اى القضاء بذلك النص لا بنص مقتضى
 فان ايجاب الاول يدل على ان فترة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد

اولاد لاندان کيون بنو نذر قوله هم
کيوم اديکچيس او پويوم اديکچيس
وفي هذا خايم يميم مسلم
اور انکي گفان سوار اولينگه
عديم نوم المصيان اسم
مستور حرمه العظمى قوله
قوله وکلش شفقتم

هنا تاويل ديلم ان الم الوقت
ظرف الوجود اختلافه في سقوطه
وانه لما مورس كالاجل للوقت
واورد على من ان له كذا كان
الوقت كذا التقديم وقد روي فيها
بأنه نظر الى انه قد روي
لانه سبب لاجل لكن انه لم يرد
للمسبب على سبب لاجل
منه ارجو ان يكون

من تفرغ الذمته والتفريع اما ببيان ما اوجب او ببيان مثل ما اوجب عند
 فوت ما اوجب نعم معارف القضاء اى الاشياء التى يعرف بها ^{القضاء}
 بمثل معقول او غيره اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعارف
 غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قبا ساء غير النص
 فلا يرد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما احتاج الى النصوص الواردة
 فى القضاء لان النصوص الواردة فى القضاء معارف للقضاء يحتاج اليها
 لمعرفة المثل لا موجبات لكن الكلام فى هذا المقام فى اصل سبب الوجوب
 اى فى نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له و امر آخر
 غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يحاجب به عن دليل الاكثر فى المشهور
 على ما ذكره ابن البهام وغيره ان مقتضاها اى مقتضى صوم يوم الخميس امران
 الاول الصوم فان القية تتضمن المطلق والثانى لونه اى كونه الصوم فى يوم الخميس فاذا
 عجز المكلف عن الثانى اى كونه الصوم فى يوم الخميس لفواته اى لفوات الصوم يوم الخميس
 فقتل اى مقتضاه صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان فى الجمعة او غير ما لا سلم
 ابداهته عدم اقتضاه صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين لا يلزم
 كون صوم يوم الجمعة اذ لا فرق ما يستفاد من القيد وهو قد فات ففعلة فى
 غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ لا يقتضاه لصوم يوم الخميس
 اولاً وبالذات ولصوم يوم الجمعة وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس
 فلا يكون للصومان مساو بين ففي غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
 صوم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم فى يوم الخميس فقط اذ لا وجوب

في هذا المصطلح وهو ان المطلق والقييد بحسب الوجود شيئان او شئ واحد
 يصدق عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيبة
 من الجنس والفصل وتمايزهما بل هو بحسب الخارج او لمجرد العقل فان
 قلنا بالاول كان المطلق والقييد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان
 قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كما في شرح
 في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
 المختصر اقول الاوضح ان يقال بهذا المسألة مبنيته على ان المطلق ليس
 الا المقيّد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيّد
 سواء قلنا بوجود الطبيعة للبشر شيئا وهو المطلق ام لا لكن النزاع في
 ان ذلك المقيّد بل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والتعقل ام
 واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب او بالمفهوم المركب الذي كان
 مدلولاً عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيّد ونسبه
 بالتعبير عن المقيّد باللفظ ما صدقاً عليه ثانياً على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون
 المطلق والمقيّد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيّد على هذا
 الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الاخر
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحمل نظر الى الاستحاد والخارج ولما لم يكن
 المطلق والقيّد عين الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييد
 بالوقت المعين نوع حقيقته له وحدة حقيقته بل ليس هذا التركيب اعتباراً
 بنسبه على ذلك بقوله وينظر ذلك إشارة الى انه نظر له فان قلت ما صدق عليه

الذي يوجب في الخارج ليس مركبا في العقل من هذين المفهومين كيف ولو كان
 كذلك كان تركيبا حقيقيا لا انطباقه على وجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود
 في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
 كون التركيب منها حقيقيا كما في هذا المثل اقول الانظر في توجيه الاختلاف ان
 المطلق في العبادة الموقته هي تلك العبادة والوقت فيدل عليه خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون
 مشروطا حتى لا يصح شرعا بدونه ولا يجعله الشارع شرطا في صحته نفسها بل في كمالها
 فاذا مات فيه بقى اصل وجودها مع بعض فيه وجب ان لا يكون المسئلة مبنية
 على الاختلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اول فلان بناء العرف واللغة على
 تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق
 هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تناقض بين امر
 والفصل في الخارج والالم يصح الحمل على ما قرره في المواقف وحينئذ لقلنا
 بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبنيا على هذا حتى
 يندفع ما تقرر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محل صحيح ظهر
 مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررنا فلا يحسن الجرم بالاول انتهى اقول
 رد اعل من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق والقييد
 القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس ظروف زمان وهو يوم الخميس
 واتحاد مقولة متى اى الزمان بالمطروف وهو الصوم ههنا وان
 صح كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اى من مقوله
 متى انتفائه اى انتفاء المطروف الذي هو معرض المقولة انتفاء

ليس يدين الوجود في نفس هو الموجود في الآن وفرد متى قد تبدل وما تبدل
 زيد فاحتجوا الطرف مع المظروف لا يدل على ان الطرف لو انتفى انتفى المظروف
 لا يلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فليس
 ابتداء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتأمل على ما اشار اليه اناس لما لا يلزم
 انتفاء المظروف عند انتفاء الطرف لكن لا نسلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المظروف
 عند بطلان ايجاب الطرف فان الايجاب عند اتحاد الطرف والمظروف واحد
 لا تعد فيه فبطلان ايجاب الطرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج
 في القتناء الى ايجاب جديد على ندره من قال بالاتحاد والتبعية ونوقض
 مختار الحنفية وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف
 ورمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
 اى لم يتحقق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في تمام الرواية قضاء
 اى قضاء هذا الاعتكاف المنذور فصوره جديد سوى رمضان آخر حيث
 لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجب النذر اى لم يوجب
 نذر الاعتكاف الذي سبب الاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
 للصوم الجديد لكان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء
 بالصوم الجديد لما صح اداءه هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالى بالكل
 فالقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء وال جواب
 عن هذا النقص ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اى للصوم الجديد
 ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اى الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواده الدار قطنى
 والبيهقي المنذر موجب للاعتكاف وايجاب الشرط موجب لايجاب الشرط
 فاما يوجب الاعتكاف فيكون موجبا لايجاب الصوم المجدي لكن ما ظهر
 اشارة اى اثر نذر الاعتكاف في ايجاب الصوم المجدي لما منع عن الظهور
 وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
 والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا في
 رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان اوى للاعتكاف
 فاما ان تترك صوم رمضان وهو طاهر الفساو واما ان يرد الصوم المقصود
 الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يخلو فلذا جاز ان يمار هذا النذر بهذا الصوم
 التبعي فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اشارة اى اثر نذر الاعتكاف
 في ايجاب الصوم المجدي ولهذا اى ولا جمل انه ظهر اثره لزوال المانع
 لا يقضى النذر المذكور في رمضان آخر ولا في واجب آخر لان الصوم
 غير مقصود للاعتكاف فيها سوى قضاء رمضان الاول او لم يصم في
 رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول
 اذ اختلف الذى هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذى هو رمضان اول
 فكما كان الاعتكاف صحيحا في رمضان الاول صح في قضاؤه بصومه هذا
 اى عذرا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة هنا
 ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
 اذا كان مقبلا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في قوله تعالى واذا

قوله الواجب
 المطلق او اثره اذا
 عين واجب اذا
 كان مقبلا بالقتل
 كما ان كونه بغيره
 واجب بالشرط
 وكذلك حكمه بالدين

١٥٥

تحصيله من الآيات
 فالواجب بغيره
 ١٢ مستمر

نفوس للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قبيد ايجاب السعي الى ذكر الله تعالى
 اى صلوة الجمعة وخطبتها بالانذار اذا لم يكن مقبدا به فهو الواجب المطلق اى
 بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقبدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في
 قوله تعالى اقم الصلوة لذكر الشكر فان اقامته الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الى
 الوضوء لعدم تقيد ما به في الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى
 الوقت الذي قيدت به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يتوقف
 عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشئ اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد بقدر وجود محله
 والقدرة المكنته فيه الى غير ذلك كما قال الابهري في حاشيته شرح المختصر وذكر
 التتاراني في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و
 على كل حال فتوقف بالصلوة فزيد في كل وقت قدر الشارع فتوقف بصلوة
 الحائض فزيد الامناع وهذا لا يشمل غير المواقات كالندور الموقنة والايامان
 المطلقة ولا مثل الحج والزكاة من المواقات في ايجاب ما يتوقف عليه من
 الشروط والمقدمات وشارح المحقق الى ان المراد بالطلاق والتقيد بالنسبة
 الى تلك المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل المضارب مقيد فلما يجب
 والى تعيينه وافراة مطلق فيجب ان يتبعه قال الامام في المحصول الواجب المطلق
 هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويزعم مندان لا يوجد جواب
 مطابق اصلا اذا من واجب يجب في كل حال حتى في حال السخيف وقيل
 ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كما ذكر العلوي في حاشية
 شرح الشرح وذكر السعيد الشريفي في حاشية شرح المختصر الواجب

المطلق لا يتوقف وجوده على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك
 وانما اعتبر الحثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمته
 ومقيده بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكليف باسرها موقوف
 على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فتارة
 مطلقة وبالحكمة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية
 في عدد الاشياء الداخلية تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء
 في مباحث الحنبل انتهى واتفق العلماء رقابته على ان مقدمته الواجب المقيد
 بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في
 الالية المذكورة ايجاب النذر لها وانما الكلام في مقدمته الواجب المطلق بل
 واجبة ام لا فاختار ابنها واجبة مطلقا اى سوار كان سببا مقتضيا
 لوجود السبب او شرطا اى لا يتأتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي
 الفعل الواجب بتاتيه سوار كان الشرط شرعا اى يجعل الشارع اياه شرطا
 للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا
 اى يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان
 العقل يجعل ترك النوم الذى هو ضد لاقامته الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
 او عادة اى يجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
 الراس لغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الرأس شرطا
 لغسل الوجه في الوضوء او غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء
 من الرأس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الرأس

وهذا يدور في نفس السبب قول الأكرمين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
 والقاضي عصفري في شرحه وابن الهيثم في التحرير والتأجيب في جميع الجوامع
 وهو الماصح عند الامام واتباعه والابدي لنفس عليه الاسنوي في شرح المنهاج
 وقال السيد في حاشيته شرح المختصر مكرن ادراج الاسباب في عبارة المختصر
 في صدر المسئلة فان قوله وغير شرطيتنا ولها باطلاقة انتهى وقيل مقدمة
 الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي كانت المقدمة
 سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
 الشيرازي في شرح المختصر بهذا سبب الواقعة وقيل مقدمة الواجب المطلق
 واجبة في الشرط المشترطي فقط دون الشرط العقلي والعادى والسبب هو
 مختار صاحب البديع من الحقيقة وعقار امام المحمدين من الشافعية ومختار
 ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
 كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
 كلام الامام والامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر التاثير والتمكان
 كلامه في التاثير في اثبات الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب يجمع عليه واقعه
 القاضي عصفري في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
 الشرح ثم لاختلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب سيف مثلا
 والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الاختلاف في غيره انتهى وذكر الابهري
 في حاشيته شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للموجب فالامر بالوجوب
 يقتضي ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضار ما يتوقف عليه سوار
 سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب ^{الواجب}
 سببا لا خلاف في وجوبها يرد ما قاله المصنف وما قال صاحب ^{المنهاج}
 وجوب الشيء مطلقا لوجوب وجوب بالالتيم الابه وكان مقدورا وقيل
 موجب السبب وان الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في
 السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا
 لوجوب وجوب بالالتيم الابه وكان مقدورا وقيل لوجوب سبب دون الشرط و
 قيل لا فيهما والقول الثاني ما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره
 المصنف ووجه ان حصول السبب واجب عند حصول سببه خلاف
 الشرط بالقياس الى شرطه فالسبب شرط تعلقا كانه اريد بالسبب لعله انما
 لا المتقننه في الجملة والفرق ضعيف لاستواءهما في امتناع تحقق الواجب ^{فيها}
 وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب
 والقول الثالث لا تاتي عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على
 نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سوار كان سببا ام لا كما
 هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو
 التفات راني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
 ايضا انتهى والدليل لنا اسي للقاتلين لوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف
 به اسي بالواجب بدون تكليف المقدمة يؤدعي الى التكليف بالحال

رحمة الله

مكبرة ١٢

من ابن الجبر

منه الخ

بالاجماع فان دفع

الواجب لا الوجوب

اي الاجماع

لان المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال
والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تخليفاً بالمحال وقد اعترض
الامامى وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما اعترض زعموا انه
لا محيص عنه وتقبههم الاسنوى في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام

وضعت اعترافهم لا تدري تحصيل اسباب الوجوب واجيب بسباب
الحرام حواجره بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان يستدل
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تخليف المقدمة مطلقاً سواء كان التكليف
بالواجب او بغيره يردى الى التكليف بالمحال فلا يقول انهم بالتكليف بالواجب
بدون تخليف المقدمة مطلقاً بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تخليف
المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب يردى الى التكليف بالمحال فلا تسليمنا وبتة الى
التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اى وجوب المقدمة بغيره اى
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكاة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكاة وغيرهما بل بوجوبها
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي هذا

قوله بالنظر اليه
اي ان الكلام في
وجوب المقدمة بالنظر
الى وجوب الواجب
الذي يذو المقدمة
مقدمة له عاصداً
اذا كان شئ ما وجوباً
مقدمة وفرض ان
لا دليل هناك على
وجوب ذلك الشئ
وجوبه بالواجب

رحمة الله

فرد النزاع انه واجب ان يتحقق
 فيكون ان يتحقق
 بالمتقدم فقط
 من الخطاب المتعلق
 بالواجب
 بالحق انه مقدم
 والواجب ليس بالشرط

والمستحق ان يتحقق
 الشرع في الخطاب المتعلق
 بغيره ان يتحقق
 في نفس الخطاب
 في مقدمه
 بالواجب
 المتعلق بالواجب
 النزاع في الامر والحق في الوجوب

١٤١

ان مقدمة الواجب واجب
 مطلقا وان لم يتحقق الحق لان
 فرض الجبته يتحقق بكون
 مقدمه الواجب واجبا مطلقا
 سواء تحقق به الخطاب ام لا
 منصوصه مستندة على الوجوب
 مطلقا كما في الدلالة والاشارة
 ١٢ منه رحمه الله
 لقاس

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصلة اذا كان شي ما واجبا ولم مقدمته و
 فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب مقدمته
 الشيء الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
 والا يلزم التكليف بالاحمال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل في
 عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة ولو كانت
 واجبة لكانت مأمورة لان الوجوب يثبت بالامر وحينئذ لا يلزم الامر
 صريحا قلت لا نزاع في ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة
 واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
 انه اى ان وجوب الواجب يستتبع اى يستتبع وجوب المقدمة فيجب
 بوجوب الواجب وامورة بامر الواجب وباجملة النزاع في الوجوب الا
 للمقدمة لاني الوجوب الصريح لهما ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتبع
 وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب الشرط ايجاب الشرط
 لهذا اى لا تخالوا الايجاب لا يلزم ترك الواجب مع الاسباب الشرطية
 الامعصية واحدة لا بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعصية
 الكثيره بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل
 منسوبة اليها بالعرض قال اوستا والاوستا مولانا بحر العلوم في شرح
 هذا الكتاب والظاهر ان المشركين لا يذكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
 فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساد شبهة وقال الفاضل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر شيء

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
 مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو استفاد من كلام المصنف
 اى ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
 دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فسلم لكنه غير محل النزاع
 وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاین دليله انتهى
 فالحق ان مقدمته الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما اختاره المصنف
 واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
 واجبا بنزاع الخطاب المتعلق بوجوبه والحقان النزاع في الاعم من ذلك فالحق
 مع الجمهور ان مقدمته الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
 النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمته الواجب
 واجبا مطلقا سواء يتعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط الحكم الوجوب
 مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف
 عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الامر الموجب له اى
 لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بشئ
 واجبا به مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو بدیهى الاستحالة واللازم عنى
 لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له باطل لانا نقنع بجواز ايجاب الفعل مع
 الذهول والغفلة عن مقدمته قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الواجب
 للشئ لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الواجب للشئ لو كان وجوبه
 اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل

قوله لو كان صريحا
 فيه إشارة الى
 منع دعوى ابن الحاجب
 من لزوم تعقل
 الشرع عند الامر
 بالواجب لانه لا يلزم
 من جعل شئ مشروطا
 بغيره عند طلب
 ١٦٢
 ذلك ان فعل الامر
 لا يوجب بالامر صريحا
 الا بالامر صريحا
 ولا نزاع فيه في لزوم
 الوجوب مطلقا بشرط
 بين الشرع في غيره
 منع من غير الامر
 تعقل

من غير الامر صريحا وهذا الرواجل ما عرض به العلامة الشيرازي في شرحه
 على الاستدلال بهذه الدليل فقد التفتنا في شرح الشرح بقوله يرد على
 الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلامة
 في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم
 يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعبه الابهرى في حاشية شرح المختصر
 بقوله قدم ان الواجب مطلقا هو فعل غير كيف تعلق به خطاب الطلب خطا
 الطلب بشئ من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده
 الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ^{جان} سيزا
 في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان
 الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور
 محال بالبدية انتهى وفيما تعبنا كلام ظاهر ومن ههنا امي من عدم لزوم
 تعقل الموجب له وانتفاؤه وجوبه صريحا بل استعينا عالم يلزم تعلق الخطا
 بنفسه امي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل
 والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
 مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فندج
 على المسئلة القائمة بالواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
 مشهرا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباعا للامام والا صاحب المنهاج
 جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقييما والمراد من التنبيه ما نبه على المنكرو
 قبله بطريق الاجمال ومن التفسير الظاهر الشئ ^{الذي} على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله لا وجوب
 النية على ان
 النية بعد صريح
 الامر بالمقدرة
 ايضا ليس بالزم
 عند اخفيتها
 كما لو شعرت بالصلوة
 ١٤٣

اذا اشتبهت المنكوحة بالاحنية بان تزوج رجل امرأة رابها وكيفية ولم ير
 قد خلعت في بيته للفيوتة ودخلت معها اجنية ايضا والوكيل قد مات لم يعلم الزوج
 ليتها زوجة فحينئذ حرمتها اي حرمت المنكوحة والاجنية معا ولا يحل له وطئ احد
 منهما لان الوطئ باحدهما موجب احتمال الاخرى بالحرام هو وطئ الاجنية والكف للنفس
 عن الحرام واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه الصورة لا يكون الا بالكف
 للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنية جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتق ان الحلال للمهر
 لا يجتمعان الا قد غلب الحرام لكف عنها مقدمته للموجب وهو الكف عن الحرام
 مقدمته الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطبا لزوجته
 حديكما من غير تعيين طالق حرمتا اي حرمت الزوجتان و
 لا يجوز الوطئ بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطئها
 يقينا من غير شبهة فيه اسي في تحريمها الوطئ بواحدة منهما يحتمل
 ان يكون وطئا بالمطلقة المحرم وطئها فنه ترك وطئها اجتناب عن الحرام
 بلا شبهة فالكف عنها مقدمته للاجتناب عن الحرام الاجتناب عن الحرام و
 فالكف عنها واجب فحرمتا قال الامام في الحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حر
 وطئها لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين
 الطلاق واقبال الواقع امر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين
 ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليب الجانب الحرمة هذا كلامه
 وذكره في المنتخب ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني
 مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

انه لما بان
 في الوطئ ففسر
 حرمتا
 الطوقه مناقض
 لمصلحة
 فخرم
 لا يجوز
 لا واصل القول
 البسم
 ١٦٢
 في انما
 البيان
 لا متناع
 لا تحريم
 على البيان
 كما اشتبه
 من
 جميع

اقول في فرع آخر للمسئلة بانه اذا كانت مقدمته الواجب واجبة فالغاية
 داخلية في المنها ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية
 كما لرافق فانها غاية لغسل الايدي لا تيسر للعادة علم وجود غسل الايدي
 من حيث انه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخل الغاية من مقدمات المغيا
 فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال اوستاذ الاوستاذ مولانا
 بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في البعض
 التي هي مقدمات للمغيا انتهى وفي المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء
 من الغاية في حكم المغيا ليعلم استحباب حكمه لاجزائه يقينا كما انه يجب غسل
 بعض الرأس ولو قليلا في غسل الوجه ومسك خبز من الليل في الصوم
 انتهى **مسئلة** وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يعني اذا وجب
 الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضده هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابي بكر
 الباقلاني اخرا وعليه عبد الجبار والواحسين البصري من المعزلة والامام الزكي
 والامدي نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحابنا
 الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهة ضده
 وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الشرخسي وصدر الاسلام
 واتباعهم من المتأخرين كذا في التحرير والتقريب وقيل وجوب الشيء الذي هو الامر
 بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومتابعيه
 اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن الحجاب
 وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

قاله وقيل يقتضيه
 وهو قول فخر الاسلام
 القاضي ابي زيد وشمس
 الشرخسي وصدر الاسلام
 والاشعري واتباعهم
 الشافعية انتهى
 قاله في مختصر ابن
 الحجاب وغيره
 وبه قال الشيخ ابو
 الحسن الاشعري
 ذكره السبكي في
 جمع الجوامع
 وتابعه

قالوا والامر بالنهي
 يقتضيه كراهة ضده
 وهو قول
 الباقلاني
 وغيره من
 المتأخرين
 كذا في
 التحرير
 والتقريب
 وقيل
 وجوب
 الشيء
 الذي
 هو
 الامر
 بالشيء
 نفس
 النهي
 عن
 ضده
 وهو
 قول
 القاضي
 ابي
 بكر
 الباقلاني
 ومتابعيه

اولاهم
 قالوا
 ثانيا
 ان
 الامر
 بالشيء
 يتضمن
 النهي
 عن
 ضده
 كذا
 في
 مختصر
 ابن
 الحجاب
 وغيره
 وبه
 قال
 الشيخ
 ابو
 الحسن
 الاشعري
 ذكره
 السبكي
 في
 جمع
 الجوامع
 وتابعه

١٦٥
 رقمه
 الع
 مقال

قوله وقيل لا
اي قالوا ان الامر
يقضي حرمة
الضد او الكرامة
مثلا لكن النهي
ليس كذلك
لذا زاد بعد قوله
ثم في اسبغ
١٦٦
في كتاب
الدين
في حرمته
نحو

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو معروا الى ابى الحسن الاشعري ^{بعمية} مشايخه
انتبه فمنهم اى من القائلين بان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده ^{على الجواب}
منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر النذب فجعلهما
اى امر الوجوب وامر النذب نهيا عن الضد تحريما في امر الوجوب و
تنزيها في امر النذب ومنهم من خص هذا القول بامر الوجوب
فجعل نهيا عن الضد تحريما دون امر النذب وقيل ليس الامر بالشئ نهيا
عن ضده ولا متضمنا للنهي عن ضده عقلا وعلية اى على هذا القول
المعترلة فقله صاحب المنهاج والارموي في المحاصل عن اكثر المعتزلة و
الامام في المحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعية مثلهم من
وابو حامد القرطبي ثم الاقوال في النهي كذلك كالاقوال في الامر وقيل
حرمة الشئ بالنهي تتضمن وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد سنة موكدة
وقيل النهي عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهي امر بالضد
ولا متضمنا له عقلا الا ان الاخر نفى عن جميع الاضداد ان كان له ضد
وان كان له ضد واحد فالامر نهى عنه فالامر بالقيام ^{بشيء} عن القعود والاضطجاع والسجود
وغيرها والامر بالايمان نهى عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية
والحنفية والمحدثين وقيل نهى عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التقرير
بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من
الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض ^{الحنفية}
والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهي ^{لا}

كذلك اى ليس الاقوال فى النسبة كالاقوال فى الامر بل هو امر بالصند كما اشار
اليه السبكي فى جميع الجوامع او متضمن للامر بالصند قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنسبة كذلك فيها شبه وذكر القاضى عضدنى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتا بعونه عليه
فقالوا والنسبة كذلك فى الوجهين فقالوا اولاً النسبة عن الشئ نفس الامر بصند
وأخراً انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن

حرمة ضده ان الامتناع عن الصند من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة يجعل الملزوم لا يجعل جديداً ولا اى وان
لم تكن مجعولة يجعل الملزوم بل كانت مجعولة يجعل جديداً لزمها مكان
الا تفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجموعاً
ولا يكون يجعل فى اللوازم فتتفرق اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو
انفكاك اللوازم عن الملزوم فالحاجب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل كذا
هو الملزوم مبهين متضمن لا يجاب الامتناع عن الصند الذى هو جعل للامتناع
عن الصند الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل
على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النسخى بان الاشتغال
بصده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة يجعل الملزوم وفيه
فيما يقال فى النسبة شئ وهو ان لا سلم ان الاشتغال بصده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطورة ضده بالبال

قوله شبه بقتل
اى الاشتغال بقتل
من لوازم تخيير
الى آخر القدرات
منه رحمه الله تعالى
قوله وفيه شئ
اشارة الى ان النسبة

١٤٢

هو الكف عن الفعل لا يتوقف
على الاشتغال بقتل
بما ينبغى عن الحركة لا يتوقف
على ايجاد السكون يجوز
ان يكون عدمها والقول
بان الكف نقه فعل
مطلوب فيكون ما هو
خارج عن محل النزاع
فتدبر ١٣ منه

كما لا ضطرحة علينا على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد
 كما انقود ليستلزم الآخر بالضل الآخر كما لا ضطرحة على تخيير افهنا
 الضد كما لا ضطرحة منهي عنه عينا وما مور به تخييرا فاجمع ان
 والحركة في شي واحد فكان جائزا وممتنا هذا خلف اى باطل قلت
 لانفسه بطلان كون الشيء الواحد جائزا وممتنا مطلقا اذا لا مكان
 بالنظر الى شيء لا ينافي في الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر
 الى شيء آخر وبهنا المكان الاضطرحة بالنظر الى النهي عن القعود و
 امتناع الاضطرحة اما بالذات لكونه منهيبا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
 بالقيام لا يقال يلزم على الاول اى على ان وجوب الشيء يتضمن
 ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر
 كحرمة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس
 اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة او وجوب الحج يتضمن حرمة
 ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة هو الحج
 ويلزم على الثاني اى على ان حرمة الشيء يتضمن وجوب ضده ووجوب
 المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر ولو تخييرا لوجوب
 الزنا فانه ضد للواطه لانه اى الزنا ترك اللواطه وترك الشيء
 ضده وبالعكس اى وجوب اللواطه فانه ضد الزنا لان اللواطه
 ترك الزنا اذ حرمة اللواطه تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
 اللواطه لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

فَقِيلَ لِمَنْ مِّنْهُمْ
يَقُولُ لَا نَحْنُ
بِالْمُفْسِدِينَ
فَقِيلَ لِمَنْ
مِّنْهُمْ يَقُولُ
لَا نَحْنُ بِالْمُفْسِدِينَ
فَقِيلَ لِمَنْ
مِّنْهُمْ يَقُولُ
لَا نَحْنُ بِالْمُفْسِدِينَ

الأمر بالشي لا يقتضي الاستيعاب اى استيعاب المأمور به للوقت
كلها بل اتيان الموربه في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشي شيئاً
عن الضد دائماً بل يكون نهياً عن ضده في وقت كونه مأموراً به
فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمة فاللزام
على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة ^{فذلك}
واقع للاستحالة فيه لا يقال بشكل هذا بالواجبات الدائمة اوجب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس ^{قبيل}
ما يصاد به فعل الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المحضر وتعبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص
بالافعال بل يجري في الادراكات ايضاً ومن ^{له} ههنا اى من اجل عدم
اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر
غير وقت حرمة قبيل في اصول البروى ان الشرط في ان وجوب الشيء
يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقاً لا موسعاً فان الموسع لا يوجب
حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال الاستاذ الاوستا ذمونا بحر العلوم واصح
انه لا حاجة الى هذا التقيد اذ كما انه يجب الموسع في جزر من اجزاء الوقت
كذلك يحرم الاشتغال بغيره او ضده فيه فان الحرمة على حسب وجوب
انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان
وقته العمر لكان الصلوة حراماً في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب
في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك ان العمر وقته

فصل من الواجب
في معرفة ما يختص بالدين بالحق
على كرمي في الامراك ايضاً
ولذا قالوا ان الامر بالامان
يأتي عن الكفر بل الحق ان
ما اقتضاه في الحق ان
الاعتقاد في الدين كونه في الحق
نعم باعتبار حدوث الاعتقاد

١٥٠

لما اقتضاه ذلك لا يقتضيه توجب
الى الحكمين تفصيلاً فيبحث ترتيباً
ويستبين من ذلك ان مختلف في
اول الواجبات فقبل الايمان
بالله وتقبل بل النظر وقبل
بل المقدور كما فصل في ضيقه
منه

اى وقت الحج نظر اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
 نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العمرو
 للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذي فيه الصلوة وقت
 للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته و اى
 كونه ضد الصلوة ولانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من
 وجوب المحرمات النعنين اى تعيين ضد الشئ الحرام الذى هو اللواطه
 مثلا كالزنا المحرمه مع ان حقه كان وجوبه تخييرا كالدليل اى لاجل دليل
 اصلي لا تبعي اخذ حج المحل كالزنا عن التخيير فى الوجوب تبعا فلا يلزم
 وجوب الزنا تخييرا لحرمة اللواطه و مال الجواب بتخصيص المسئله بالم يدل
 الدليل الاصلي على حرمة ضده او اعتداده فانه اذا دل فلا تنكز من الحرمة
 وجوب الضد ولا يحاط بسائر المذاهب الاخر التى مر ذكرها من قضاة
 الوجوب كراهية الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال المذكورة
 فى المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايراد
 فارجع اليها اى الى المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
 وهو قول الامام واتباعه والجمهور رخص عليه الاستنوى فى شرح المنهاج و
 هو الاصح قاله السبكي فى جمع الجوامع خلافا للغزالي من الشافعية حيث جزم
 بعدم بقا الجواز فى المستصفا وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشرووع
 قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهم على الحرمة
 واما قال الجمهور ببقا الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذا الجواز جزم من

٩٢
 من الجواب
 عن قول
 المحققين
 فى الجواب
 عن قوله
 قد مر

من قبيل الثاني كما لا يخفى
 فلما يسور الفقه عنه فمثل
 ١٢ منه رحمه الله تعالى
 قوله وهو عدم
 الحرج آه يؤيد ذلك ما ذكره
 المحقق في التلويح والفتاوى
 حيث قالوا ان المادة
 ١٤٢
 تتخرج عن صورة وتكون
 بصورة اخرى مع تباين المادة
 بجاها وقد قالوا ان الحرج
 مأخوذ عن المادة والفصل
 عن الصورة وتنتج ذلك
 في العلم بالحكمة فاصح ليها
 ما مضى

ما بهيته الوجوب ان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ففي الوجوب امران جواز
 الفعل وحرمة الترك يعني عدم جواز الترك والناسخ للوجوب لا ينافيه
 اي لا ينافي الجواز اذا الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع
 المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ما كان قبيل في رتبة الال
 الجمهور باننا سلمنا ان الوجوب يتضمن الجواز للاعم المكن ان سلم ان النسخ لا ينافي
 الجواز لان ضمن الوجوب الجواز كضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
 وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان النسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك
 اذ هذا الفصل يرتفع بسبب النسخ فينا في الجنس الذي هو الجواز ايضا اذ
 الجنس يتفق مر بالفصل فيدفع الجنس بارتفاعه اي بارتفاع الفصل
 الذي ارتفع بسبب النسخ حاصلا اثبات المناخاة بين الجواز وناسخ الوجوب
 بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو على لوجود
 النسخة التي فيه من الجنس كما نفس عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن
 الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه المباح
 والعلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وحرمة الترك فاذا زال الفصل
 زال الجواز لان العلول يزول بزوال علة قلنا في جواب ما قيل في رتبة الال
 الجمهور باننا سلمنا ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم يتقوم
 ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل همتا يتقوم به الجنس الذي
 هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اي الفصل الآخر
 عدم الحرج في الترك كالجسم الناحي يردتفع نموه الذي هو الفصل

ولا يرفع الجسم الذي هو الجسم فإنه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو المجاورة
 اعني عدم النمو فيسبغ الجسم جماداً افتد برفقانه وقيق ولما فهم سابق
 كون الجواز جنباً للوجوب صادق عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان
 المحل محل اشتباه المناخاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجوارير ترفع اشتباه
 المناخاة فقال اعلم ان الجواز كما يطلق على المباح هو ما يستوى فيه
 الفعل والترك شرعاً يطلق على ما لا يمتنع شرعاً فيشمل الواجب
 والمندوب والمباح وعلى ما يمتنع عقلاً وهو الامكان المجهول عنه في
 الحكمة وعلى ما استوى الاثر ان اى الفعل والترك فيه شرعاً اى بحسب حكم
 الشارع او عقلاً اى بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح المقيد
 في المباح الاستواء شرعاً فقط فيشمل المباح لتساوى الامرين فيه شرعاً والافعال
 الممكنة عقلاً لتساوى الامرين فيها عقلاً وعلى المشكوك فيه الذى شك في فعله
 وعدمه كذلك عقلاً او شرعاً اما المشكوك فيه عقلاً فما تعارضت الادلة العقلية
 فيه واما المشكوك فيه شرعاً فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان بعض
 الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وباجمله فاجواز بالمعنى الشارح
 للواجب والمندوب والمباح جنبس للوجوب ولبعينه المباح مبائن للوجوب
 هذا اى حذا مسألة يجوز في الواحد بالجنس اى الذى له
 وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفكار انى في شرح الشرح
 قال في تفسيره اى بالحقيقة بحيث لا يتعد الا اشخاصاً انتهت واقره الفصل
 ميرزا جان في حاشية شرح المحقر وعبر الابهرى في حاشية شرح المحقر

قوله ان الجواز فاجازته
 معان احد الامكان الخاص
 الشرعى والامكان الخاص
 انقطع من جهة معان ف
 انقطع من جهة من جهة
 القطب والى من مقابل
 التقدير والى من مقابل
 الحاشية والى من مقابل
 والى من مقابل على
 دمسدة وجوداً وعدلاً
 كالمباح والاعتقاد العقل الصحيح
 والخمس المشكوك فيه في نظر
 الجهة شرعاً كما في تقاض
 دليلين او عقلاً كما في المكين
 هناك دليل ثم قد يفهم الشك
 بالاستواء وقد يفهم بالاستعمال
 والى من يراون له بالاعتبار
 ١٢ من راج

قوله وصر فيهم الى
 قصد التعظيم اه
 اي قولهم ان سجود
 السجود للشمس ليس
 ببعضيته بل قصد تعظيمها
 لا ينفك لان قصد
 تعظيمه لها ايضا
 ١٢٢
 واجب لا يشي
 بافعال الجوارح
 الزباد
 بعد عموم
 المس
 راجع
 تعالى

الواحد بالسجود بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادى الى عدم
 اجتماع الوجوب والحرمه بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
 وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد بالنوع
 تحت انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقر والسجود للمصنم
 اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمه باعتبار كونه للشمس والقر والصنم ومنع
 بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب
 والحرمه في الواحد بالسجود بان حقيقة الحسن منها فيه حقيقة القبح فلو اجتماعه
 فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للثقتين
 مكابرة يجوز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
 نوع آخر مقتضيا للقيح وفي اعتمد ارعن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمه
 صرح فوهم اي صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
 لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
 لا بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان
 تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يبيح شي نفعا
 لان السجود هو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود
 قصد التعظيم واحد بالسجود اجتمع فيه الوجوب والحرمه فان قصد تعظيم الله تعالى
 واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال الجوارح
 فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص
 بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الا بهر في حاشية شرح المحقق

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الامام في التمهيد يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محررا بل المحرم هو قصد تعظيم العظم وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر اقول اذكر الامام ايضا لا يجدي نقضا ولا شك ان التعظيم لله واجب وقد قالوا بحرمة تعظيم الصنم فيكون المحسن بالتعظيم واحدا بعض افراده واجب وبعضه حرام ولا يخلص لهم عن ذلك الا بالقول بان الاشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل مفهوم محسني واحدا بعضه حرام وهو الفعل المحرام وبعضه واجب هو الفعل الواجب فقابل انتهى ولما عجز اجتماع الوجوب والحكمة في الواحد بان لم يعتد ببعض المقرلة وبما لفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد في الواحد بحسب بل انما الكلام اى النزاع في الواحد بالنوع اى بالحققة والمابهية فاما ان تتحد فيه اى في الواحد بالنوع الجبهة اى جهة الوجوب والحكمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيها اصلا او حكما بان يكون التعدد فيها في حكم التوحده كما اذا كانت جهة الوجوب والحكمة امرين لكنهما لتساويا فيكونان في حكم امر واحد فتتحدان حكما فذلك اى اجتماع الوجوب والحكمة في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة الوجوب والحكمة حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح مستحيل قطعاً الا عند من يجوز تكليف المحال بحمل تكليفه اى تكليف اجتماع الوجوب والحكمة في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحرير محال ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظر الى ان الوجوب يتضمن جواررا

قولنا انما الكلام ١ و هذا اولي
 من قولهم في الواجب بانخص
 لمانه ان التكليف الالائي هو
 لا الشخص بعد اوجوده وان
 لان الشخص التعييني المتصل به
 التحقيق الالائي غير متحقق
 ولا يحكم الالائي بانخص
 الواحد بجنس فان افضل
 من يقوم و ١٢ من ١٢

الحمد لله
عالم آفاق الخليف بالايام
عالم بان العقل بجزءه
والخليف بالجزءه
لا يجوز وان لم يقضين
وفيه ما فيه
رحمة الله
الحمد لله

قوله ويسقط الطلب
 أي أن الصلوة المفروضة
 في الدار المغصوبة والحائز
 حرًا لكن يسقط عن الطلب
 إذا سقطت الفرض عنه
 فصل محصية كمن شرب
 مجنبا حتى جن أو يسقط عنه
 الفرض أو قل ويسقط
 ١٤٦
 المحصية عند الخنثية فانه
 ثبت الاستسقاء والدار مجنبا
 استسقاء والدار مجنبا
 قال المصنف في سقوط الامر
 عن شتم من لا يشك في ابتداء
 واما بسبب محصية لا اصل له
 في الشريعة تأمل ما مضى
 جميع المسئلة
 في كل

وهو بنا قرض التحريم فلم يكن هذا التكليف بالبح بل تكليف بمو محال في نفسه لأن معناه
 الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من إيجابه
 صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن تحريم صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محررا
 وواجبا لزم صدق القسيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جابن حاشية
 شرح المختصر والتكليف المحال منع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جواز
 مختلف فيه كذا ذكر الأبهري في حاشية شرح المختصر أو تعدد في الواحد بالبيع
 جهة الوجوب المحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم
 بالآخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تقع تلك
 الصلوة وبها واجبة من حيث كونها بيئية صلوة مأمورة من الشارع وحرام
 لكونها شغلا في ملك الغير من غير رضاه منهي عنه من جانب الشارع وقال
 القاضي أبو بكر الباقلاني لا تقع تلك الصلوة ويسقط الطلب عند
 هذه الصلوة لأنها نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد الدين
 واستبعده أي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب لأمارة الواو
 ولم يفرق بين عنده وبين بها حيث قال في المحصول واما القاضي فقد
 مسكا آخر مسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع مأمورا بها ولكن
 يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار نظري كاجنون والكهف
 ثم قال فيه رد على القاضي يذا عندي بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصبه في الزجل
 فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن تمكن
 من الامتنال ابتداء ارور واما بسبب محصية لا سببها لا اصل له في الشرع

وعند أحمد بن حنبل ومالك في أحد الروايتين كما في التلويح والكثير
 المتكلمين وهم أبو هاشم واتباعه على ما صرح به إمام الحرمين في البرهان والبيان
 والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تنقض تلك الصلوة ولا يستقطط الطلب
 والدليل لنا على مذهب الجمهور أن الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها
 لأن متعلق الوجوب والحكمة واحد لا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم بالطلب
 لأن بينهما عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الأمر المفيد للوجوب
 الصلوة ومتعلق النهي الغضب وكل منهما يتعطل انفكاكه عن الآخر وقد اختار
 المكلف جميعهما مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجها عن حقيقتها اللتين هما متعلقا للأمر
 والنهي حتى لا يتبقيا حقيقتين مختلفتين فيتمتع المتعلق ولا يقال إن الكون في البحر واحد
 في الصلوة والغضب وهو مأمور به لكونه جزءا للصلوة المأمور بها ومنهى عنه
 لكونه نفس الغضب فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزئها منه وللغضب نفس المأمور
 فيتمتع متعلق الأمر والنهي فان الكون أسي كون المصلي في الجبزا أسي في الدار
 المخصوصة والكان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه أسي الكون في تحيز
 متعدد باعتبار أنه أسي ذلك الكون ثوبا من حيث أنه أسي ذلك الكون
 صلوة وعبادة لله تعالى وكونه من حيث أنه ذلك أسي ذلك الكون
 غصب أسي شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلم قيل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان أنه يرد على هذا الدليل أن يقال عدم صحة الصلوة
 لأن ما فعله ليس مأمورا به لأن المأمور به هو الصلوة في غير المكان المخصوص
 إذ النهي عن الكون في المكان المخصوص يدل على أن الكون المطلوب

ان يوم الجمعة هو يوم الصوم يوم الجمعة في كل سنة
 ان يوم الجمعة هو يوم الصوم يوم الجمعة في كل سنة
 ان يوم الجمعة هو يوم الصوم يوم الجمعة في كل سنة

ولا منع بطلان
 يتخذ النذر عند الحقيقة
 فلو صام فزع على عبادة
 النذر ولو عصى من حرم
 عاقبة النذر والله تعالى
 مطلع في الصلوة باقتدار
 المكان لك سلطة في الصوم
 باعتبار الزمان كما لا يخفى
 على البصير واقفا في الامور

١٤٨

وليس في ذلك حرج
 انما هو في الصوم
 ذلك المانع من الصوم
 فبغيره يوجب على الصوم
 ان الصوم على الصوم
 الامور على الصوم
 جنان في جنان ان يكون
 الصوم على الصوم

في الامور بالصلوة غير اسي غير في الكون والقول بانه قد لا يشعر
 بذلك التحصيل من الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا في شأنه كما هو سبحانه
 حين طلب الصلوة كان يدرك انه ينهي عن الكون في المكان المخصوص فاذا
 طلب الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع
 اقول في جواب ما قيل على ان الله تعالى جعل ميزان في اسي شبيهة المذكورة
 الدلالة اسي دلالة النهي عن الكون في الدار المخصوصة على ان الكون المطلق
 في الامر بالصلوة غير ممنوعة فانها اسي تلك الدلالة فروع التصادق
 بين النهي المذكور والامر المذكور واذا جاز ان الاجتماع بين النهي المذكور
 والامر المذكور لفظا الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا يكون الصلوة المذكورة
 في الدار المخصوصة وبقار الامر بالدلالة اولى كما هو حقيقة في اللفظ جازية
 والاصل في الاطلاق الحقيقة فابن الدلالة على ان الكون المطلوب
 في الامر بالصلوة غير الكون في المكان المخصوص فتصادق بين الامر
 بالصلوة والنهي عن الغضب كما امر شخص عبده بالحيطة ونهى
 ذلك الشخص العبد المذكور عن السفر فحاط العبد المذكور وسافر
 فانه اسي هذا العبد مطيع وعاص من جنتي الامر بالحيطة والنهي عن
 فمطيع من جنة انه اتى بامر به مولاه وهو الحيطة وعاص لبا شرته بان
 مولاه وهو السفر قطعا اسي يقينا والنقص على دليل الجمهور بصومه
 يومه الخد بانه لو صحت الصلوة في الدار المخصوصة لعدم اتحاد المتعلقين
 باعتبار الجهتين فكان عموم يوم الغفر صحيحا باعتبار الجهتين بما يكون صوما وكونه

من يوم الغفر
 من يوم الغفر
 من يوم الغفر

اجاب ابن الحاجب

وعنه عن النقص

بأن يوم النحر

بأن يوم النحر

بأن يوم النحر

بأن يوم النحر

صوما في يوم النحر اذا لم يمنع الاتحاد والمتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصول يوم النحر
 ما مودة اذا نذر من حيث انه صوم ومنه عن من حيث انه صوم في يوم النحر
 مدفوع بان الخلاف اى تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم
 يوم النحر ممنوع فانما يلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار
 المغصوبة فبطلان الثاني يعني قولنا ان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
 فعندنا اى عند الحنفية يخرج النادر المكلف عن العهدة بالصوم
 فيه اى في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنقذ النذر بصوم يوم النحر على
 النذرية القضاة فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصي من جهة مخالفة
 النبي ولو سلم الخلاف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو اى ان
 بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صالحة اى تخلف لما منع وهو
 اى المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
 اى في يوم النحر اذ النبي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
 والخان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لما منع لان الجواز قد يرفتح لما منع بخلاف
 النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة او لم يرد النهي عن
 الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في تلك الغير بغير
 اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامته الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
 النقض بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الجواب والحرمة على الوجه
 بالنوع التعدد بالجهة بما كان بينهما اى بين الجهتين عموم من وجه
 وجه فيجوز التفكاك احدى الجهتين عن الأخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

الصلوات لا يملكها
 الدليل عام فان دلالة
 على ان المانع الاثر من
 اجتماع التمسك بين عند
 فتارة الجهة الدار المغصوبة
 على وجه كان محلا لا صلا
 دون الاثر فتطارد مع اعتبار
 اقول لو قرر النقض بان في

صوم يوم النحر
 وقار بالنذر كونه في يوم
 النحر وبينها عموم من وجه
 لم ينفع التخصيص
 يكون حينئذ كالصلوة في
 الدار المغصوبة فلا جواب
 الدار انما او ببدء اللغ
 فانه من

قوله فتأمل إشارة الى انه
 يأتيهم وكان الوصف العام
 والناس كلاهما ذواتين كالصلاة
 والمطلق والافلاحة ثم اتى
 اذا كان للزوم ولو كان
 من احد الجانبين بلزم الحد
 فانه وان لم يلزم اجتماع
 لكن يلزم تكليف حال
 ١٨٠
 الدائرة تقضيها المطلقة
 فاقبلي الان كذا مقادير
 اجتماعها اتفاقا وهو ايراد
 التخصيص فلا يلزم اجتماع
 التضاد والالتكليف بالمال
 ١٨١
 من جهة
 الله تعالى

في المختصر وغيره في غيره تقريره كما في ذكر القاضي عصبه في شرح المختصر ان
 صوم يوم النحر لا يترك عن الصوم لان المحضات يستلزم المطلق بخلاف
 والغصب لا يمكن تحقق كل بدون الاخر فيبين الصلوة والغصب عموم
 من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر وصوم
 المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه المكن انفكاك
 كل من الجهتين عن الآخر لا يدفع التقص عن عموم الدليل فان الدليل
 ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر
 ايضا اذ تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يور والتقص على الدعوى
 بل على الدليل فكيف يقتضي تخصيص الدعوى الا ان يقال في تقرير الجواب
 ان العام مطلقا لا حقيقة انه اى للعام المطلق في القصد لا حقيقة
 الخاصة لا تضاد المجعل اى جل العام المطلق والخاص اذ العام والناس مجبوا
 بجعل واحد فلو كانت جهة الوجوب والحرمة اعم وخص مطلقا كان يتجملها
 واحد فلم تكونا متعدتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى
 الوجوب والقبول اى الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعد المتعلقان
 فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه
 لان فيه العام والخاص حقيقتان متصفتان اجتماعا اتفاقا فلا يلزم من
 كونها منشأ للوجوب والحرمة اجتماعها في ذات فتأمل اشارته الى ان القول
 بان العام مطلقا حقيقة له في القصد لا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت
 الجهتان اللتان هما العام والخاص في جهتين للواحد الذي اجمع فيه الوجوب

والحرمة كالحوان والناطق للسان واما اذا كانتا عرضيتين له كما في شئ وانما
 للسان فلا يتم ولنا ايضا دليل آخر على انه سب الجمهور لو لم يصح اجتماع الجوب
 والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
 بعض السن فيها لان الوجوب والكراهية من الاحكام والاحكام كلها منتضا
 فالواجب كما ايضا والحرمة ايضا والكراهية فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع
 الا لما منع من ثبوته مع الحرمة الا التقاض هو في ثبوته مع الكراهية ايضا موجود
 واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكوك في الحيز الذي
 هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارفين المتكلمين وهو حصول الجمهور
 في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل
 كالصلوة والتكاثف الكراهية فيه لاجل الوصف كترك السن في الصلوة
 مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهية في الواحد بالنوع فلا فرق بين
 تحي التحريم ونهي التنزيه في كونها مضادا للامر فان جواز اجتماع
 نهي التنزيه المفيد للكراهية مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا
 الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
 في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
 لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهية لان الحرمة والكراهية سواء في التضاد
 بالوجوب فتدبر لعله إشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
 فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
 بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهية تبعده جهة

فعله فلا فرق آه في شئ
 الى رد ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
 فانه ينصرف غالبا الى الذات
 بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع
 غالبا الى الوصف فانه جاز
 اجتماع الوجوب مع الكراهية

١٨١
 سوار في الحرمة لانها
 غالباً على التضاد والتميز احدا
 الذات وليس الحكم في الغالبية
 والنسبية بل وضع المسئلة
 فانه اذا تعد وجهه قبل يجوز
 الاجتماع ام لا ١٢٠
 له حكمه المدعى

فليجوز اجتماع مع الحرمة لأنها سوار في القضاء والنكاح أحدهما غالباً على الآخر في رجوعه
 إلى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبة بل وضع المسئلة في أنه إذا
 اجتمعت فهل يجوز الاجتماع أم لا واستدل على مذهب الجمهور بدليل ضعيف
 لو لم يصح أي اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالفرع النكاح قوله لم يصح
 باليار التختانية والنكاح بالتألف قانينة فمرجه الصلوة في الدار المغصوبة لما
 يشعر به كلام القاضى عنه في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب
 مع الصلوة في الدار المغصوبة فإن غير الواجب أو غير الصحيح لا يكون مسقطاً أو
 عبارة عن موافقة الأمر أو سقوط القضاء واللازم أي عدم سقوط التكليف
 والطلب معها باطل فانه قال القاضى أبو بكر الباقلاني وقد سقط
 التكليف والطلب معها إجماعاً لأنهم لا يأمرون المصلين في الدار المغصوبة
 بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر وقره القاضى عنه في شرح
 وقد أورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز
 أن يوجد أمر غير صحيح يسقط التكليف عنده ونفسه الفاضل ميرزا جان بقوله
 ولو حل الصحة على معنى كون الفعل مسقطاً للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا
 موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى وساد هذا الاستدلال بمنع
 تحقق الإجماع والنكار صحة ما نقله القاضى عنه على ما ذكره ابن الحاجب
 في المختصر وقره القاضى عنه في شرحه مطابقاً لما قاله الإمام الحرمين في البرهان
 أن الإجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى
 يأمرون بالقضاء وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف باطل إذ لو كان

الاجماع متحققا لعدم كونه احمدا لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه
اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يحقق الاجماع وظهر خلاصته
في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع لما توهم بعضهم ان المراد
انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اجل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعد فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عروفا
لو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد لم يثبت الاجماع كما نص عليه القزويني والابهرى في حواشي المختصر
وفي اسناد ما قيل في البطلان التالى الى القاضي إشارة الى ان ما نقل عن السلف
سيبطل بذممه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقطوا لطلب
نقل عنهم ايضا انها صلوات ما مورد بها فلو كان يتصمم بالاجماع فلا يخفى ان
يسحرمه في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف
السقوط معها نقل السقوط بها وبذلك لا يدل على ان النقل في الثاني هو القاضي
وكيف يظهر بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاصته
بذمهم ولم يثبتوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القضاة
واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد
كما ذكره الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
المقتول في التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فمفسدة وادامنع
لايتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالفنا الاجماع ومات

ميقته جابلية اكل وتبديع بناء على مجرد وهم ثم ان احدا ما انكر احد فضله في الامر
 النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة
 متوسط في الثقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى شهد الناس
 بحثا في الثقليات المخالطة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا
 يقبل وعواه فبعد ظهور منع احد اذا منع الخصوم فالحيلة انتهي يعني اذا منع
 الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احد فإى حيلة
 في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب
 والحكمته في الواحد بالنبوة عند عدم تعدد البجته وتوحد بافغير جائز كما
 ان الغاصب المتوسط ارضا مفضوثة اذا تاب وعزم بالخروج عن تلك
 الارض فهذا الخروج الواحد بالنبوة واجب لانه منى عنه فهو متعين بالامر
 النهي وتعلق الامر والنهي معا به متنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج
 عن الارض المفضوثة اذا توسطها وتاب ونذر وادعاء جهتي التفريق والغضب
 في الخروج عنها اى عن الدار المفضوثة فيتعلقان اى الوجوب والحكمته
 به اى بهذا الخروج من بينك البهتين من خطاء الى هاشم فانه قال
 بهذا التعلق باوعد البهتين كيف لا يكون من خطاء الى هاشم ويلزم من
 هذا القول تكليف الحال لان الامثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد
 للحكمته في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغضوب والخروج
 من غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير بها لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير
 وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغضب بل التكليف المحال لان طلب

في تحريم احد اشياء من جملة الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
 ايها شارب جمعاً بان يترك الكل وبدلاً بان يترك البعض وياتي بالبعض وليس له
 ان يجمع بينهما وفيها اى في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الفقرة
 المخير دليلاً واختلافاً يعني الدليل الذي في الواجب المنجز من مجموع العقل
 ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المنجز
 من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف
 في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المنجز بان بعض المقرنة زعم انه
 لم يرد في اللغة الشيء عن واحد منهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد
 منهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافاً للمقرنة و
 هي كالنحو وقيل لم ترد في اللغة انشئ ولما قيل في حاشية ميرزا جان ان تعلق الواجب
 بالواحد المبهم هو مفهوم احد ما على ما مر معقول لان المقصود في الواجب هو
 وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الواجب بالمفهوم الكل فيحصل المقصود بوجود
 اى فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فردا منها اى فرد كان والمقصود
 في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكل فلا يحصل المقصود
 الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها
 فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاثبات بكل واحد منها بدلاً والغرض انه يجوز الاثبات
 بكل واحد بدلاً فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق التارك الذي هو غا
 التحريم باحد اشياء على الخاء اربعة احدها ان يتعلق التارك بمفهوم
 احدها اى احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للتارك بان يترك

قوله واعلم ان تعلق
 آية في هذا التحقيق دفع
 لما يقال ان تعلق
 الواجب بالمفهوم الكل
 مقبول ويحصل المقصود
 بوجوده اى فرد كان
 من افراد الطبيعة ولو
 ١٨٤
 تعلق التحريم بالمفهوم
 الكل فلا يحصل المقصود
 وبكله فلا يبعد جميع الافراد
 الا بعدم جميع الافراد
 فيجب ان يجوز الاثبات
 بواحد منها لا بجماع
 لا بد لا والغرض انه
 يجوز الاثبات بكل واحد
 بدلاً من مجموع

كل احد منها سوار كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز اتيان واحد منهما لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تنظي اثنان او كفوا
فانه امر ترك اطاعة كل احد من الاثم والكفر منفردا او مجتمعاً والثاني بان
يتعلق الترك بما اى بشئ صدق عليه مفهوم احدها اى احد الاشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق
الترك بمفهوم احدها اى احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة
اى بوجه الا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اى كون
السلب عاماشا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اى في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اى لا تجمعها في الاكل وعدم هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء شامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اى لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان في الاشجار الثلاثة المذكورة سابقا و
ذلك النحو من الترك يوجب اذا كان العطف بين الاشياء باو
والمقصود حينئذ عدم الجميع نحو لا تاكل السمك او اللبن ولا تظهر
افه حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

١٨٢
توالتصفت بالطبيعة
في الجملة فبالذات لا بد من
ما يكون ان يقال ان يلزم من
لزوم اتصاف الطبيعة بالذات
الفرد صدق كون كل كان
زيد معدوم كان الانسان
معدوما وكذا يلزم من لزوم
عدم الفرد لا لعدم الطبيعة
صدق كون كل كان الانسان
معدوما كما كان معدوما مع
كثير الطبيعة الثلاثة من المقدّمين
اعني كما كان زيد معدوما كان
عمره معدوما ووجه الدفع ان
الاعراض من عدم الفرد عدم الطبيعة
في الجملة والمردوم لعدم الطبيعة
هو عدمها بالكلية في كل
موضع لوح

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعد او فيقال في تفسيره
لا تاكل السك او لا تاكل اللبس وما لا تاكل الاخشار المشته الاخيرة منع مجمع بين
الكل والاقتران بينهما في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ودفعه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاثيان به اصلا وليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الاثيان به في ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب**
اي ما يترتب الثواب على فعله ولا باس تبركه هل هو اى المندوب
ما موراه ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه بل على سبيل الحقيقة
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا
فعند الحنفية كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في التقرير لا يكون موراه
الا حجازا وهو مذهب الكرخى وابى بكر الرازى وهو بخاص كما في التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب رحمه الامام الرازى كما في شرح جمع الجوامع
للحلي وقيل انقلبا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور
بحقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى كما في احكام الامم
وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال للتقارنى في شرح الشرح ولا يخفى في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب او للقدرة المشكوك بينه وبين المندوب فلا ينبغي ان
يحصل بذا مسئلة برهانتى وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق
اقول بل هذا عين المسئلة لان من قال بان حقيقته للمندوب قال بان حقيقته في القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الاختلاف مسئلة
 في بحث الامر ذكر ما يهينها وجعلها مسئلة انتهت وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة فعل وكلامنا الان في
 لفظ الامر فيها مسلمان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب اما
 ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحك الخلف
 الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامران الجمهور على ان صيغة
 افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
 ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا
 فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي
 مأمور به واقضيه كلامه ترجيمه ونقل هنا عنه التوقف في صيغته افعل وصححه
 فدل على المغايرة قطعاً انتهت والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر
 حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
 ايضا كما صححه الامام في الحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
 في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صحح البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
 في المنتقى ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والتكلمين قال وهو الحق وفي الحكم
 للامدي والبرهان لاما م الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
 ابي اسحق الشيرازي انه الذي ملأه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفراييني
 ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مأمور به حقيقة والدليل لنا على
 مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مأمور به حقيقة لكان متحركه

قوله في القول
 المخصوص
 والصنف في الكبرى
 من المسائل
 بين الحنفيين
 عند اسنوي
 عبيد بن الفضل
 الامام في
 ١٨٩
 في المنهاج
 في قوله
 في الحكم

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر
 او فعل منهي عنه وترك المأمور به يحقق مخالفة الامر والتالى اعنى كون
 ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً
 فالمراد اعنى كون المندوب مأموراً به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية
 ايضا انه لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا
 ان اشدق على امتي لاهلكهم بالسواك عند كل وضوء كما فى صحيح ابن خزيمة
 وغيره لانه عليه السلام ندبهم اليه اى ندب الامة الى السواك ونفى
 كونه مأموراً به لوجود المشتقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره
 عن الدليل الثانى باننا نعلم ان مخالفة الامر مطلقاً معصيته بل المعصية مخالفة
 امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرهم لامرهم
 امر الايجاب ورده المصنف فى الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والظاهر
 بكون المندوب مأموراً به حقيقة قالوا ولا انه اى المندوب وفعله طاعة
 اجماً عاً لما نص عليه الامدى فى الاحكام والقضى عنده فى شرح المختصر
 والطاعة فعل المأمور به اى فعل ما يطلق عليه لفظ المأمور به فى
 الاصطلاح قال لفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
 بالطاعة التى هى فعل والافقده تحصل الطاعة بترك المنهى عنه انتبه وقال الامام
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والالكان طاعة دائماً
 فيكون عند النسخ كذلك ولا كونه مراد الله تعالى ولا كونه مثاباً به لان الثواب
 غير لازم او كونه موعوداً بالثواب وهو ايضا باطل والالزم الثواب لان

الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الالكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام
 والدين وذكر الماهر في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعته من
 الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله
 تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصبيا يدي ويامر به بالطاعة قلزمه لكونه مامورا بقال الامام
 راد عليه لا تلزم مما ذكره لانه يتيم ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى معنى الا
 اعم من الامر وقال التفارقي في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتيم
 على راي من يجعل الامر للطلب المجازم او المراجع واما من يخفيه باجازه فكيف
 يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب
 اليه اعني ما تعلق به صيغة فعل للمايجاب والندب انتهت وارضاء القرابة
 في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فلا يخفى ان يمنع الكلية اذ الطاعة
 عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتيم الدليل الاول انتهى واقضاه
 المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل باننا لا نسلم ان الطاعة فعل
 المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا
 وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ
 حجة وادب باب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب وموثر
 النفس منه مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب
 ويستعمل اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به
 حقيقة قال التفارقي في شرح الشرح والثاني في احوال الاستدلال الثاني
 انما يتيم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

قد كتبت هذا كتابا
 قسموا الى الاقسام
 ارباب اللغة
 باختلافها
 لا اللفظ الامر فانما
 من الدلول
 افضل ولو كان ان
 صيغة امر قلنا به

191

ان لا يشق
 يكون الندب
 مامورا به

رحمه الله
 تقاس

لايجاب او النذب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امر عند النحاة
 في اى معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان النزاع
 في انه ليس بامور به حقيقة انتهى وارتنه الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق
 حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة
 امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل انهم
 الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان النزاع في انه ليس بامور به حقيقة انتهى
 واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى عيد ذلك من
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر نذب والا على كون
 السندوب بامور به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون
 المهدود والمباح ايضا بامور به ولم يقل به انقسم فهم اى ارباب اللغة
 قوسعوا عن حقيقة الاخر وقسموه به لمعنى المجازي الشاغل للحقيقة والمجاز
 بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم
 اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا للصيغة مسمي على المذهب
 ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
 كما في التحرير والتقرير لانه اى السندوب في سعة من تركه اى ترك
 السندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام
 ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلا فالاستناد
 الى الحق الاسفراينى كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضى الى بطلان كلامه

كما في التفسير قال الاستاذ هو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وورد
 بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي في الشقة وقد يقال في تاويل
 كلام الاستاذ لعله اى لعل الاستاذ اذا دلك يكون المندوب تكليفا وجوب
 اعتقدا والندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك
 بتكليف ولهذا اى لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح لتكليف
 بمعنى ان اعتقاد اباية المباح واجب لا شك ان الواجب تكليف لكن
 يراد على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اى وجوب اعتقاد والندبية
 حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
 قال ابن الحاجب في المختصر وافر القاضى عضد في شرحه ان المسئلة لفظية
 يعني ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام فافيه كلفه فليس
 بتكليف وان فسر بطلب فافيه كلفه فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
 نفس خطاب الشارع اى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
 العباد اتمتضارا وتخييرا لا مطلق الخطاب الذي يعم للتقصص لتكليف في حق
 لم يبعد اذ خطاب الشارع مانع ان يتجاوز العقول وفمه كلفه ومشقة على
 اصحاب الراى وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فانهم
 فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاثيان به موجبا
 للعقاب **مسئلة** المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن
 الفعل فان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن شياب تاركه
 وفي ثواب فهو مكروه كراهته التنزيه والنكاح الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

١٩٣
 في بيان دلالة
 ان قبلك رسول الله
 محمدا عليه السلام
 لما قبلك
 من
 احسن
 لعل

يستحق محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهية التحريم و
 هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
 بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهية التحريم وبدون المنع عن الفعل
 مكروه كراهية التنزيه والظاهر ان المراد به هنا المكروه كراهية التنزيه لان المكروه
 يخرج بالاختلاف في انه منهيه عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب
 فعنه فلا يخفى عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما
 لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليفه الدليل
 الذي اقيم لعدم كون المندوب مأمورا به وتكليفه باو في تغيير وكذلك
 الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليفه الدليل الذي اقيم لكون المندوب
 مأمورا به تكليفه باو في تغيير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه او ثانيا
 انه حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول
 المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
 وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعلا معصية لان المعصية لا معصية
 الا فعل المنه عنه ومخالفة الامر والتا في باطل لان فعل المكروه ليس
 بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه او لا ان ترك المكروه
 طاعة والطاعة اى الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنه عنه فيكون
 المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا المنه الى نهى تحريم ونهى كراهية
 وموروا القسم مشترك بين الاقسام فالمنه مشترك بين نهى تحريم ونهى كراهية
 واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

قوله والدليل اه
 وذلك بل في تصرف الامان
 فالاولان المنه حقيقة
 القول المخصوص فقط
 القول حقيقة في التحريم فقط
 والاثنا لو كان كان
 معصية لانه لكان
 في المعونات والامام ولا
 193
 ان ترك المكروه مخالفة
 جزي المنه عنه في
 ذلك وثانيا تقسيم
 الى تحريم ونهى كراهية
 وموروا القسم مشترك
 بين الاقسام فالمنه
 مشترك بين نهى تحريم
 ونهى كراهية

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من للفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل الثواب شاق ولاختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيبا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الأفاضل
الاختلاف في كون المندوب ليس بامور به عند الحنفية وكونه بامور به
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الأفاضل
الا بالحق المستقلة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع
لانه اى الاباحة خطاب الشرع تحميلا وان الخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للأفعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على
المصالح والمفسدة وخلوها عنها ولم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اى من خطاب الشرع تخيير لان تلك الافعال للباحة بالاباحة الاصلية
عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكما ساعد فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اى عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارح بالتحخير
عند القائلين بالاباحة الاصلية هي اى الاباحة الاصلية لاقتولك اباحة
الا بعد الشارع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتغالها على المصلحة والمفسدة وغلوها عنها مباحة قبل الشرع بالاباحة الأصلية
 بأنهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المحرج في
 فعله وتركه لا حكم شرعي بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد
 تقدم هذا في باب المحسن والقبح **مسئلة المباح ليس للجنس**
للولجب كما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وقال
 في جميع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عصفه في شرح المختصر بطلان خلافه
 لانهما نوعان للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والتر
 والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انها نوعان متباينان
 داخلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
 اى المباح جنس له اى اللواجب لان المباح هو الماذون في الفعل
 وهو اى الماذون في الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد
 زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب الله
 اما لا نسلم ان ذلك اى الماذون في الفعل تنتم حقيقة المباح بل
 الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبه يمتاز عن
 فلا يصدق عليه اذ هو اى المباح المساوى فعلا وتندا كما فيكون تمام
 حقيقة الماذون في الفعل والترك بالتساوي لا الماذون في الفعل فقط ومن
 زيادة قيد التساوي لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
 تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وحينئذ يدخل المسدوب والمكرو
 فيه فلا بد من قيد آخر يخرجها يعتبر فيه انتهاء العمل المتراجح من كونها ليس

بجس له لفظي أو المشبته جعل المباح بمعنى الجائز باجتماعه وهو
الماذون في الفعل والنافي اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك
بما افاده القرايعي والابهرى في حواشي شرح المختصر **مسئلة**
المباح ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون حرته وهو المنع من الترك خلافا
للحجب من المستحالة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائزا للترك
واحتج الحجب على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان اسكوت ترك لاقتضائه السكون ترك للقتل وكل ترك حرام
واجب ولو حجبنا لا مكان ترك المحرم بغير الواجب كالمكروه
تنزيها فيكون الواجب اسما فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا في التفسير شرح التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى بمعنى
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما او لا فلجواز انعدام المحرم كالزنا
بانعدام المقتضى وهو الامارة مثلا بناء على ان علة العدم
اي عدم المعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود العلول فعدم
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا عدم الزنا وحينئذ
لا يكون عدمه اي عدم المحرم مستند الى فعل المباح الذي هو
المانع عن وجود المحرم بان المحرم لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة
ثانيا فلا فاعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا له اي للمحرم

قوله الماذا فاعل المقتضى
انقول كين دفع الاول
بانه لا بد من ان
سواء الامور بالعدم
المقتضى او وجوب
المانع وحيث ان
يقترن الدليل بانه
على مباح ترك حرام
ولو بدلا وكل ترك
حرام لك واجب
فيما اذ فيه اي
منه
لحمه الله
نقاسا

لو قصد بفعله اى بفعل المباح متروكه اى ترك الحرام وذلك
 قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل افعا لا مباحة
 ولا يحظر بيان ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل المحرم ثم قصد
 ذلك الفاعل بفعل المباح متروكه اى ترك الحرام فانه اى المباح
 يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن ملتزمه اى نلتزم كون ذلك المباح
 واجبا وذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشيته شرح المختصر والجمهور لا ينكرون
 وجوب المباح مثلا فى تلك الصورة بل يصرون بذلك كما يشهد به كتب الفروع
 مثلا اذا كان شخص مع امررة جميلة مطلوبة فى بيت وكان يجوز من نفسه
 لو لم يشتغل بعند الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بعند الزنا
 واجب عليه فى تلك الصورة انتهى وقد اجمعت المسنجات وغيره عن هذا
 الاحتجاج بان لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
 الارموى فى الحاصيل لان فعل المباح يخص من ترك الحرام وقصره وانما يميز
 من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لاجاز تركه بالواجب
 والسند وبفعل المباح يخص من ترك الحرام والاختصاص غير الاعم فلا يكون
 المباح ترك الحرام بل هو شئ يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
 فكل واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
 فيبطل دعوى الكعبى وبهذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان
 يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
 يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم فى خصال الكفارة ولكن تخصيص

الكعبي بالمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
 الجواب لم يذكره المصنف وقال الامدعي وابن برهان وابن الحجاب انه
 لا يخلص مما قاله الكعبي مع التزام ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب والذهر
 عليه اي على الكعبي بانه اي خلاف الكعبي احتج به مصادقة كلامه
 اي موافقة للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
 والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباعدة فلا شيء من
 المباح ايجاب في جاب الكعبي عن هذا الالتزام بان نهينا ثابت بحجة
 قطعية فيجب ان يؤول الاجماع وينال انه اي الاجماع على انقسام الفعل
 بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا
 اي وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو
 ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه
 وقد قضى ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته
 يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطه وترك الحرام
 آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحجاب
 وغيره بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار وجهه
 في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك الحرام آخر فيكون من جهة
 نفسه حراما ومن جهة انه ترك الحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من ان
 الفعل الواحد بالوجوب والحرمه معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في
 الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها واجبة بالنظر الى غيرها

قوله بالنظر الى ذات الفعل
 آية ومن ههنا يظهر ان
 ما احتج به ابن الحجاب
 على الكعبي ان لا يوجب
 سبيل من سبيل
 في المباح لا يوجب
 عليه شيئا في تركه
 فلا يكون مأمورا به
 فثبت بحث لانه ان
 ادوا التساوي لذاته
 فلم يكن لانهم قوله
 فلا يكون مأمورا به
 وان اراد من غير وجه
 فنقول ١٢ منه
 رحمه الله
 نقول

المباح قد يصير واجبا
 آه لا يقال انقلاب
 الحقيقة بحال فانقول
 الوجود بالغير ثابتا
 انما يثبت لثبوت على انه
 مثلي الانقلاب في
 العناصر وانما يمكن
 لذاته واجبه لان
 ٢٠
 العبارة لا تبدأ
 مع
 قوله الحكم
 رخصة غير رخصة
 جعل الرخصة من شرط
 الوضع وذلك لان
 ما يكون واجبا وسند
 سببا وفيه فية
 من

وهو ترك الحرام آخر اعلم ان كثير من الاصوليين كما مام المحرمين وابن
 والامدي وابن الهام نقلوا عن الكعبي انكار المباح راسا والآخر وان كان
 والمنزالي قالوا ان مذهبه ان المباح ما سوي به دون الامر بالندب الامر بالايضا
 كذا في التفسير شرح التحرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالغير
 بواسطة شيء آخر عندنا كما انقل اى كالمصلحة النافعة فانها تصير حجة
 بالشرع متى اذا افسد ما احده يحجب عليه القضاء بخلاف الشافعي
 في النقل بالشرع فانه يقول ان النقل بالشرع لا يصير واجبا وان قال
 الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الشرع والدليل لنا انه جائز وواقع
 اما الجواز فهو بان التحجير ابتداء اى في ابتداء الفعل لا يستلزم
 عقلا ولا شرعا استمرا اى استمرار التحجير وادار وبقائه ما اعتقد
 فظن هو اما شرعا فخلان الحج النقل بعد الشرع فيه لا يتبعه استحبابه بل وجوب
 ادارو بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الوارد
 في قوله تعالى لا تبطلوا احكامهم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال
 واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النقل
 بالافساد **مسئلة** الحكم منه اى من الحكم رخصة و
 هي في اللغة التيسير والتسهيل قال ابوهريرة الرخصة خلاف التشديد
 من ذلك رخص السفر والتيسير وتسهيل وهي بتسكين الحاء وحكى ايضا ضمها
 واما الرخصة ففتح الحاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الامدي وفي الاصطلاح
 على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اى حكم تغيير من عسر الى يسر

لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
يشمل الرخصة بجواز الفضل على خلاف الدليل المقتضى للتحریم كاكل الميتة
الرخصة بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب بجواز الاطلاق
في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للنسب كترك الجماعة بعذر المطر و
المرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الامام في واجب الحاجب في تحريم الرخصة
هو الشرع بعذر مع قيام الحرم غير جامع وذكره في الاسلام ان الرخصة
اسم لا ينسب على اصدار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بال
مع قيام الحرم وحرقة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الوجوب
والوجوب ونسب العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
التحريرين الهام بخوف فوات النفس والعرض ولا ذكر لهذا القيد في الحصول
ولا في المنقب ولا في التخصيل والحاصل منه غريبة وهو في اللغة القصد
المؤكد ومنه غرمت على فعل الشيء قال الجوهري غرمت على كذا غرنا وغنا
بالضم وغرية وغرنا اذا اردت فعلة وقلعت عليه قال الله تعالى فمنه
ولم نجد له غنا اي جزا وفي الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عمر الى اليسر مقتضى
كلامه ايضا وفي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاطاعة الاول
والشرب او على خلاف الدليل لكن لا العذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التخصيل في صاحب المنهاج
في جعل الرخصة والغريبة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والاخرون
كالامام في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في الحصول جعلوا من

اقسام الفعل والثالث ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومنه
 ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد الغزمية في كلام صاحب المنهاج
 تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التقيح حصرا في الفرض والواجب
 واسته والنفل وقال التفازاني في المتوسر والحق ان الغزمية تشمل الاحكام
 على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح
 والمكروه وغيره ان الغزمية اسم للحكم الاصل في اشرع على الاقسام التي ذكرنا
 من الفرض والواجب واسته والنفل ونحوها استه والامام الرازي في
 المحصول وغيره جعلها يطلق على الجميع ما عدا المحرم والقرفي حصصها بالواجب
 والمندوب لا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
 والامام في الاحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب المختصر الكبير ولم يصرح
 في المختصر وبني ابي الرخصة اربعة اقسام الاول ما يباح
 اى الذي يحول معاملة المباح في عدم المواخذة بفعله مع قيام الدليل
 المحذور وقيام حكمه اى حكم المحرم وهو المحرمة كاجراء كلمة الكفر
 على اللسان لا على القلب عند الكراهة بالقتل او القطع يعني اذا اكره
 الكافر مسل على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت
 يدك فمسلسم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قابله مطمئنا بالايمان
 كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرّم له وهو لا لعل الدالة على
 وجوب الايمان قائم لم يخص وفيه اى في هذا النوع العزيمة اى
 الحكم الاصل الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

قوله ما يستباح
 قيام المحرم
 ان الرخصة لا تشمل
 بعد من قيام المحرم
 لولا العزيمة
 يقتضي كما في التفسير
 من الكراهة على اجراء
 ١٠٢
 ان الرخصة لا تشمل
 قتل النفس
 ان الرخصة لا تشمل
 الاثمة في
 وبغير خلاف ذلك
 من المستند
 رخصة

من الرخصة ولو اخذ بالغزمية وبذل نفسه حبة ومات بسببه بان لم
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ما جوازاً لانه آت بما هو اولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجب حكم السبب ولم يتبق الرخصة كقطر المسافد و
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة قائم
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالغزمية وان استعصر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالغزمية بان صام لم يطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب الغزمية
اشتمل لانه وقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر في الاصل
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال احمد في
الغزمية اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم
عنده قول واحد عند عدم التقدير حتى انه وقع في منهج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مسا للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على
استساها بل بالافطار ان تقصر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في المتنوع وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يقيم
لانه ان تقصر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

فان فيه مشابهة للثبوت لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كما في
 القسم الاول في التحقيق فانه اتهم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني
 فانه تيراضي حكمه والتراضي لا يخلو عن الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم مترشح
 لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط سبب الموجب في محل
 الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا رخصة
 سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا كما افاد التفات في التلويح هذا فرع
 المسألة الاصوليون قالوا اسقوط غسل الرجل الذي كان غريمه حيث خفف
 مع الخفف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان
 الخفف اعتبر شرعا اى بحكم الشرع ما دعا من سرية الحدث المنزلي
 للطهارة اليها اى الى الرجل بدليل انه لو نزع بعد المسح لرغم غسل الرجل
 ولولم يسير اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان
 غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على
 معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
 كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبهة لان
 المسح يصلح زافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج سبب
 الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخفف وجعل
 الخفف مانعا من سرية الحدث الى القدم كما في التقرير وذكر الزيلعي شارح
 الكنز فيه اى في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اى العذر
 انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك اى حالة الخفف مشروعا

لان شأن القسم الرابع ان لا تبقى الغزمية مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
 الرجل مشرووع بعد وان لم يتزوج المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا
 اى لشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
 خاص اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متبرئاً ومسح على الخف ودخل
 الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولاً وحينئذ لا يجب الغسل ثانياً
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
 عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف الدخول
 فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعه
 التزج اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو كيف
 للتطهير الغسل وان كان الحصول غير مشرووع فلا حاجة الى الاعادة بل يحصل التحال
 ودد جواب فتح القدير بان الرواية المذكورة فى الكتب المعتبرة
 كالطهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهام صاحب
 فتح القدير لا ينكر ذكرها فى الطهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى
 الطهيرية لكن فى صحة نظر انتهم ونفى تسمية الفتاوى بالصغرى وفى فتاوى
 الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقص مسح على كل حال لان استتار القدم
 بالخف يمنع سريان الحديث الى الرجل فلا يقع هذا غسله مستحباً فلا يوجب بطلان المسح
 وتوافقه ما فى المحتجوع عن ابى بكر العياضى لا ينتقص وان بلغ الماء الى
 الركبة كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانياً اذا نزعها او ان
 المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزاع او انقضاء المدة يعمل لك

المحدث السابق من السراية الى الرجليين وحينئذ يحتاج الى منزل له عتمة
 لكون الاجتماع على ان المذيل للمحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
 في محدث اى ناقض للطهارة طاردا بعد اى بعد ذلك المزيل فالحل
 المذنى وبعد قبل النزوع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالته محدث طر بعد
 الغسل بالنزوع او الانقضاء اذا خفف لما اعتبر شرعا ما لغا السراية المحدث
 الى الرجل قبل النزوع او الانقضاء فلا وجود للمحدث وقت الخوض بعد
 وقت النزوع او الانقضاء لان ازالته فرع الوجود ولم يوجد المحدث قبل
 النزوع والانقضاء بل الحق في جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبر
 في القسم الرابع اعني رخصة الاسقاط لتعني المشروعية اى مشروعية العزيمة
 في نظر الشاذ بان يكون العمل به اى بالحكم الاصل الذي هو
 العزيمة اشما لا عدم ترتيب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم
 مصنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
 لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اشما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
 اشما وقد صرح جماعة من المحققين كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
 ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان غسل الرجل
 افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون
 منهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المذهب ولا تعلم فيه خلافا
 انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
 اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

قوله بان الاجتماع
 تؤيد به ان المحدث لما
 انقضاء المدة
 قبل النزوع وانقضاء المدة
 فلا وجود للمحدث
 قبل ان ازالته
 قبل ان ازالته
 بل انما يسر بعد النزوع
 الانقضاء فهو طاردا

الفصل في الخف فيكون

الفصل في وجوده وعدله
 لانه في غير وقت طهارة في غير
 قتال ١٢ منه ر
 قوله بذا لم لانه
 لا يلزم من بطلان المسح
 اذا خاض في عدم وجوب غسل
 بالانقضاء المدة كون الغسل
 مشروعا في مدة المسح
 قوله فينبى ١٣ منه ر

موافقة الامر عام
 ان تلك الموافقة
 اعلم من ان يكون
 يتبين ان الموافقة
 امرنا بان يتبع الحق
 ما لم يظهر ضادة وبهذا
 لا ينافي كون الامر
 هو الصلوة بظن
 الطهارة التي لم يظن
 من ثمة
 ضاد لثمة ومن ثمة
 وجب القضاء عين
 وذلك لان الصحة
 سادته وذلك لان الصحة
 والموافقة لا يتم والسقط
 للقضاء هو الايمان بالمأمور
 على وجهه بحسب الواقع
 لا احتياج لما قبل اي قول
 بان وجب القضاء المكان
 بامر جديد فلا يخارو المكان
 بالامر الاول فيكون ان يقال
 بهذا امران وانما المكلف

اولى باسقاط سبب الرخصة بان ينزع الخلف الذي هو سبب الرخصة
 لانه اولى حال وجود سبب الرخصة اى حال كونه متحققا صميمية
 الحكم بالصحة في العبادات ودون المعاملات ^{عقله} ^{معنى} انه لا يتوقف
 على الشرع بعد تصور الطرفين وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع
 لانها اى الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
 لتبعيته غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل
 وتبعيته في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اى الغاية في المعاملات عبارة
 عن ترتب آثارها عليها كما قال الامام في المحصول وفي العبادات
 عند المتكلمين موافقة ^{لها} الاخر وهي الاشتغال والايمان بالامر
 كما امره الامر وان وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة اى
 كصلوة من صلى بظن انه مطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذا الشخص مأمورا بان
 يصلي بطهارة سوار كانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاء ما بعد
 ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام في المحصول وعند الفقهاء كونه
 اى كون الفعل وهو مفهوم مما قبله وان لم يذكر صريحا مسقطا للوجوب
 القضاء عن ذمة المكلف المأمور سوار كان ذلك الاسقاط تحقيقا
 بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن يؤد كالصلوات الخمسة فان
 اوارها مسقط لقضائها الواجب المأمور لو لم يؤد او كان تقديرا
 بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان الاداء فيها مسقط ^{للقضاء}
 التقديرى بمعنى انه لو كان لها مكان ذلك الاداء سقط له وبهذا التمييز

٨
 قد اثنى عليه ما دون الامر
 والامر موافقة امر الشارع
 بالامر الاول
 بطلب تحقيقا وتقديرا
 قوله في العبادات
 وينفذ العبادات التي لا تقضى بها
 يخرج العبادات التي لا تقضى بها
 كصلوة العيدين مثلا
 مسترح

ما ذكره الاستاذ في شرح المنهاج لنقص التعريف الفقهاء ان الجملة ^{صحيحة}
 بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعد الفاضل ميراجان في حاشية
 شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال يخرج العبادات بالصحة
 والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال لصلوة
 الصيغ من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد
 في التعريف ونس عليها الفاسدة قتال انتهى كما في ^{اداء} اى اداء
 العبادات فانه سقط لوجوب قضاء ما عرفت من المكلف وبعد ورود
 الامر اى امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة
 المأمور بها يعرف ذلك اى استتباع الغاية اعني كون الفعل ^{موقفا}
 للامر او كونه مستقلا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون ^{حاجة}
 الى توقف من الشارع لكون المكلف موديا للصلوة او تاركها فانه
 يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اى الصحة في العبادات والحكم بها
 من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع
 الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
 حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
 كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضي عصفه في شرح المختصر
 انكار ذلك الى ابن الساجب تعريفا بان الانكار ليس بمرضى عنده كما ذكر
 القزباغي والابهرى في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل بالحكم بالصحة
 بمعنى الموافقة اى كون الفعل موقفا لامر الشارع كما هو قول المشككين

عقله واحكام بالصحة بمعنى الاستسقاط اى كون الفعل مسقطا للقضاء كما
 قول الفقهاء وضعى متوقف على الشرع لانما بعد ورود امر الشارع بالصلوة
 لبطن الطهارة تحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطا للقضاء الى
 توقيف منه ولهذا لو علم سبحانه الشوب ثم نسي وصلى فيه وقات الوقت
 فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يحجب القضاء فكون الفعل مسقطا
 للقضاء لم يعلم نجس كونه مأمورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل وان الشرع
 بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا
 بالمأمور به ولا شك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فذبر نعم كونها
 صحيحة بمعنى موافقة الامر عقل لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكره الفاضل
 ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فى رد ما قيل بهذا التفصيل الاستسقاط
 يعنى كون الفعل مسقطا للقضاء فخرج التمامية يعنى كون الفعل المأمور
 تاما وهو اى كون الفعل المأمور به تاما يكون بالموافقة اى يكون الفعل
 المأمور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المأمور به موافقا لامر الشارع
 عقله عند هذا القائل ايضا فيكون احكام بالصحة بمعنى الاستسقاط ايضا عقليا وقيل
 فى ما يثبتى الا بهى والفاضل ميرزا جان القرا باغنى على شرح المختصر ان احكام
 بالصحة فى المعاملات وضعى اتفاقا لانزع فيه لاحد لان صحتها ترتب
 ثمراتها عليها وتترتب الثمرات المقصودة على العقود التى
 المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك النعمة على الشكاح موقوف
 على التوقيف من الشارع البتة وعبرة حاشية الا بهى بكذا الصحة

قوله الاستسقاط
 اى يعنى ان القول ببقاء
 القضاء بعد اتيان المأمور
 على وجهه كما ذهب اليه
 مجازاة على خلاف رأى
 ولذا قالوا ان القضاء
 مستدرك لما فات فاذ
 المطلوب بتمامه وهو بوقوع
 ١٠
 الفعل لا منسقط القضاء
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

والبطلان في معاملات لا شك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب
 في ان كون عقود للمعاملات مستتقة لثمرات المطلق منها متوقف على
 توقيف من الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفصيلها
 في العبادات ولم يفرص لتفسيرها في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من
 احكام الموضع والاشكال الثاني اذا كان في العبادات لا في المعاملات
 وعبرة حاشية القرا با على هذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك
 احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات
 مستتقة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها
 في العبادات وذلك لان كون التلطف للصيغة بعث تترتب عليه اباة
 الاعتناء انما هو متوقف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
 اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والاشكال الثاني اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في السجستين
 جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب انه اى هذا يجعل
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقد وليست جعلها اسبابا
 للثمرات بل هو اى الصحة الاثبات بها اى تلك العقود كما جعلها اسبابا
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الاثبات هو المناط
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
 من الاثبات والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات
 يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من

الامع الفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم منه
 تعالى انه لا يؤمن فان الايمان به تمثيل اولو من لا قلب علم الله تعالى به
 وكان مذاهبهم في بعض تلك الاقسام بينهما المصنف رحمه الله تعالى في
 فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالمتنوع مطلقا امي
 ذاته لا بالنسبة الى قدرة وول قدرة كالجمع بين الضلالتين او المتنوع
 صدره من المكلف مخلوق الجواهر امي اخرجهما من اللبس الى الالة
 من القدرة الحادثة للمكلف وجوز الاشعية التكليف
 بالمتنوع بالخوئين المذكورين ذكر الفاضل ميراجان في حاشيته شرح مختصر
 فان كان الاول امي المتنوع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احده
 قوله الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
 امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين والحنابلة
 امي المتنوع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
 وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار
 على ما الى النظر في انتبه وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي
 والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحابها عند المصنف يعني
 البضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا
 ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونفس عليه الشافعي
 كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان
 ممقنا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في شرحه

قوله وجوز الاشعري قال
 العلامة مذهب اكثر اصحابه
 ابن الحسن الاشعري جواز التكليف
 بالمتنوع لذاته وقول صاحب
 الواقف ان النزاع فيمكن
 من فقه كمن لا يتبع القدر
 احاطة عادة مخالفة
 المسألة في كتب العلماء
 والاستدلال بالاشعريين
 الى مذهب مأمورا بالجمع بين
 المتأخرين ولى ذكر في شرح
 المختصر في البطلان كون
 التكليف بالمتنوع بالعلم
 بوقوعه ومن قال بوقوعه
 لم يعم فتدبر ١٢ منه
 له رحمه الله تعالى

وشارحه المحلى ومنع اكثر المعتزلة و الشيخ ابو حامد الاسفرايينى والغزالى ابن
 دقيق العيد ليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعا لتعلق العلم بغيره ثم وقوعه
 ولتختلفوا اى الاشعرية فى وقوعه كوقوع هذا التكليف فمنهم من قال بان
 مطلقا واما كان ممتنعا لذاته ام لا والثانى الوقوع فيها واختاره الامام
 فى المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوى فى المنهاج والسبكى فى
 جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى اسحق قال امام الحرمين فى البرهان
 وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكليف كلها عنده تكليف بالاطلاق لا مرن
 احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثانى ان قدر
 عنده الاحال لا امثال والتكليف سابق وهذا التحريم لا يستلزم وقوع الممتنع
 لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة كالحادث
 لكن من نوع او صنف ما يتعلق به القدرة كالحادث كحمل الجبل فنجوز
 التكليف به عنده فإى عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا يفتقر
 عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوزون
 التكليف به عند ما شاء الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع
 عادة ليس فى وسع العبد الكف فلا يكلفه الله تعالى به ولا جماع
 معتقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحبيب
 فى المنتقى وقره القاضى عصفه فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه
 الاسنوى فى شرح المنهاج والمتقن زانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا
 يأمرون بذلك لما عزموا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض

الشبهة انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال
 فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاستدلال
 في شرح المنهاج والدليل لنا اى للماتريدية والتحقيق من الاستدلال
 على عدم جواز التكليف بالمتنع لو صح التكليف بالمتنع لكان المتنع مطلوبا
 من المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب في لك الشئ من المكلف والطلب
 اى طلب المتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان
 يتصور الطالب وقوع المتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
 اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشئ هو استدعائه حصوله
 والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعائه حصوله في الخارج
 والا اى وان لم يتصور وقوع المتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
 ذلك اى المتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك المتنع
 وهذا اى طلب شئ آخر غير المتنع على تقدير عدم تصور وقوع المتنع ضمنا
 لبداهته كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوعه الحال والمتنع
 من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فنثبت ان
 التكليف بالمتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان المتنع لا يتصور العقل وجو
 وكل لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المتنع لا يطلب اما بيان الصغر
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت بالتمييز صفة وجوبية والصفة الواجب لابلها من
 موجود والالزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

المكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان لا يتصور
 العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا المقرر قد حصر
 الامام المدي واتباعها وهو مراد البيضاوي في المنهاج لنص عليه الاستدلال
 في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور
 وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة ان مكان قول القائل اوجد
 او انت باجتماع التقيضين وفيه طلب لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
 بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه
 في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
 اما التكليف الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الامر
 الطالب بصيغة الاخر ويقول الامر الطالب اوجد المحال او انت
 باجتماع التقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتماع التقيضين
 واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيحة والكائن التلفظ به صحيح كذا بهنا الطلب
 حقيقة غير صحيحة والكائن التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ
 بهذا الدليل وما ملل دفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقة وهو
 عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا
 بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سوار عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر
 او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري
 وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع
 التقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

قوله في التصوري بان
 يتلفظ امره في دفع
 لما في القوم بان
 انما نعلم بالضرورة
 ان مكان كلفنا لهم
 بين التقيضين و
 الذي دفع في الامر
 ١٦
 في المتن
 حاشية

وقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف
 الصوري بالمتنع لمدر ك اخذ اى لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري
 بالمتنع تحكم بالايقض الطالب المتكلم لما لا يقصد سغه او هزل وهو مستحيل
 على الله تعالى المكلف للعباد والله لا يقص استحليل على الله تعالى وهو منزعه
 لو تتم هذا المذكر لتتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله شارة
 الى ان هذا المذكر مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملته والدين في اشرح
 وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والطاهر
 ربنا بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعنى الفاضل ميرزا جان حاشا
 شرح المختصر البحوث ختم على هذه المسالك اى على القول بعدم
 التكليف بالمتنع بالتدريج في الدليل اشرنا الى اندفاعها اى اندفاع
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
 والا فان فصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى نحو المن تفصيل
 فقال ذلك البعض من الفضلاء او لا في البحث ان التكليف بالمحال
 انما يقتضى ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجوب اليه فيقتضو
 انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييد على المحال
 الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالكلمة ان تصور وجود المحال

قوله بامتناعه كدر
 آخر دعوانا ان الحمد لله
 بل هو نقص
 كس عليه الاشياء
 قوله اشرنا الى
 اما الاشارة الى اندفاع الاول
 والثاني فبقوله موقوف على
 تصور وقوعه
 ٢١٢
 طلب الى اندفاع الثالث
 فبقوله كيشية والى اندفاع
 الرابع فبقوله لتصور وقوع
 المحال باطل فانه يقتضى ان
 تصور وقوعه ان
 كذلك الى اندفاع الخامس
 فبقوله في الخارج فاقبل
 منسرحهم الله

قد علم الشيء بالوجه
 من الشيء ليس الكلام في طلب العلم
 في الذين ك في السؤال بما هو متعلق
 يمكن التصور بوجه بالان بناء على
 بالامر وانما الكلام في طلب المعلوم
 التكليف بالزيادة في الخارج على كان
 المعلوم حقيقة هو الوجه كان هو المطلوب
 ايجاد حقيقة في الخارج لان الطلب
 الحقيقة والتكليف في الخارج
 ٢١٦
 فرع العلم بالحقبة الاشياء
 فرع العلم بالحقبة الاشياء
 للمطلوب ليس من الممكن
 يمكن من الطلب والامور التي يمكن
 الاستئصال والامور التي لا يمكن
 المحال فتقدم انه لا كلام فيه فتدبر
 من رحمه الله
 تعالى

غير كانه للتكليف بالمحال والطلب له فكيف يسلم استند عار التكليف
 والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك
 اسي قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا مفسد
 للطلب الا استنداء حصوله اسي حصول المطلوب واستند عار حصول
 الشيء لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول
 المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود
 المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه
 اسي من الدليل الذي اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم
 تصور مهيبة المحال متصنفة بالوجود ولا ينفى لقصوره اسي تصور المحال بوجه ما و
 ذلك اسي التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث
 ان في علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذلك
 اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه
 هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا يستند عية الطالب الاستنداء
 انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض
 انه اسي المطلوب عمية اسي غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه
 والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال
 ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكلف بالمحال لا بد له
 من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما
 ان يتصور مفهومه هو محال متصف في نفس الامر بالوجود والخارجي وهذا محال

اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال و موجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فردا وثانيهما ان يتصور مهية المحال ويصفه العقل بصفة
 الوجود سواء انصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل
 ما هيته المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء انصفت المهية
 بالوجود في الواقع ام لا تنصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس
 تصور الشيء على خلاف حقيقة مثلا يمكن تصور مهية الاربعة واعتبار انصافه
 بالفردية واللازم في طلب المحال هو تصور موجودا على الفخر الثاني في دون
 اذ معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصو
 مهية المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة
 مع الوجود منسوب اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوب اليه الفردية
 اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة
 كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة
 تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير مستحيل فهو
 ضروري البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة
 فلا بحث عنه اذ لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود
 ان المحال من حيث انه اى ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور
 وجوده اى وجود المحال ايقاعا بحيث اوقعه المكلف في الخارج
 فان الكلام في الطلب الحقيقي لا الصوري والطلب الحقيقي للمحال
 لا يكون الا بتصور وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا وقال ذلك

البعض من الفضلاء رادعاً في البحث ان في صورة التكليف بالمكن مثل
 ان يقول الامر صل في الامر بالصلاة لم يتصورها اى لم يتصور
 الصلاة متصفة بالوجوب الخارجى في الواقع اذ لم تتواجد الصلوة
 بعد اى حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
 الا الصلاة المعبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوب اليها وذلك ظاهر
 فذلك في صورة التكليف بالحال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للطلب
 المكلف بالكسر ان يتصور حين الطلب التكليف وقوع المطلوب اعم من ان
 يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اى تصور الصلاة متصفة بالوجود
 الخارجى حين الطلب للصلاة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل
 لان ما هيتهما اى ما هيته الصلاة لا تنافي ثبوتها اى ثبوت الصلاة
 لاها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء
 خامساً في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لا بد
 في التصديق به من تصور موضوعه لانه قنيتة موجبة والقضية الموجبة تستلزم
 تصور الموضوع وثبوته والموضوع فيه وجود النقيضين مثلاً فهو ليس له
 تصور المحال مثبتاً اى من حيث الثبوت والاثبات والوقوع واحد
 وتصور المحال ههنا مع العلم باستحالة حكم عليه بانه محال فمكن تصور
 وقوع المحال مع العلم باستحالة اقول الحكم فيه اى في قولنا وجود النقيضين
 محال مثلاً على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت
 للفرد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الدنيا

در کتب مشاهیر
فقهیه و اصولیه
از علامه العبد المذنب
محمد باقر خراسانی

در بیان حلال و حرام
در بیان حلال و حرام
در بیان حلال و حرام
در بیان حلال و حرام

و خارجاً با وجود شکی در آن
و خارجاً با وجود شکی در آن
و خارجاً با وجود شکی در آن
و خارجاً با وجود شکی در آن

و افراد باستحیة و احکم علیہا بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا فی تصدیق
السلم علی اسی العلوة انه اسی الشان فنردق بلیث تصور لای
تصور المحال ایقاعاً فی الخارج كما فی الطلب الحقیقی بلیث تصور
ای تصور المحال مطلقاً اعم من ان یکون ایقاعاً فی الخارج اولاً فالاول
محال لازم علی تقدیر التکلیف بالمحال لان التکلیف طلب الایقاع ولا بد
من تصور المطلوب كما طلب والثانی محتمل لازم فی قولنا وجوداً للنقضین
محال اذ لا بد لتحرک من تصور العنوان لا تصور ایقاعه فتدبر فانه و قیق
المجوزون للتکلیف بالمتنع قالوا فی الاستدلال اولاً لولم یصلح التکلیف
بالمتنع لم یقع التکلیف بالمتنع والمحال انه قد وقع التکلیف بالمتنع
لان العاصی الذی لا یتاقی منه الاتیان بالماوریه صلاً ما موریه
مکلف و یمتنع منه الفعل لان المتد تعالی قد علم تعالی انه اسی الماوریه
لا یقع من العاصی وخلاف علمه تعالی بان یقع الماوریه من العاصی
ممتنع والا لزم جهله تعالی عن فوکل علو اکبره و کذلک من علم
الله تعالی بموقته قبل تمکنه من الفعل الماوریه فانه یمتنع الفعل الماوریه
و کذلک من لنسج عنه الفعل الماوریه قبل تمکنه اسی قبل تمکن
المکلف من الفعل الماوریه امتثالاً و الجواب عن هذا الاستدلال
ان مدار التکلیف علی تصور وقوع الفعل الماوریه من المکلف و انما
ای العلم بعدم وقوع الفعل الماوریه من العاصی لا یمنع تصور الوقوع
منه اسی من العاصی المکلف اذا لم یکن من حیث هو ممکن یصور وقوعه

۲۲۱

فی الحکمة فلا یمتنع ثابت
للطبیعة و ذلک صادق بار
المواد فلیست امل فانه و یوقی ۱۲

بسم الله الرحمن الرحیم
نقله

قوله وليس سبباً له
 انه لا يقال ليس سبباً له
 ان العلم تابع لما لا يسبب
 بل لانه كاشف عن وجود
 سبب احد الطرفين ولا يسبب
 سببه وجوده عند وجود
 سببه فيتمتع بغيره لانا
 نقول قد يشترط ان لا يكون
 ٢٢٢
 ذلك العلم انما يتمتع
 بغيره والوقوع منه وذلك
 لانه ضرورة الاشياء وجود
 انفعلة والضرورة ان لا يكون
 لا يتنافى الاحكام العقلية
 لانه امتناع بالقياس على
 مستحيل
 الله تعالى

قبل العلم بعدم الوقوع يفيد اى يظهر ان الواقع في الخارج عدا
 الوقوع اى عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
 الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
 منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سبباً له اى للمعلوم حتى يجب
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود سبب فيلزم منه امتناع
 الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق
 كما هو ممكن لا يجب بالعلم في نية المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمنع لعلم
 مقابلة وما قيل في حاشية شرح المحقق للفاضل ميرزا جان انه يلزم
 من جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى
 وهو محال فمن وجب فان العلم حاله عن الواقع المحقق وهو بهنا عدم
 الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والكان وقوعه انما يوجب جواز
 الوقوع المقدر وول الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
 وايضا يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالمتنع ان يكون كل
 تكليف تكليفاً بالحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
 النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم بحال للزوم ان
 فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او تمتنع
 ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والتمتع
 بمقدور للعبد ما هو ليس بقدر للعبد فوقه منه استحصال فيكون كل تكليف
 تكليفاً بالحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدر

مع الفعل لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
فالزمواف لازم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه
س على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والافهم لم يصرح به كما نصحت
القاضي عصفري في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي
وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على
اصلا وتكليف المحال لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول
فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذا التكليف استدعا الفعل واستدعا
انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فمك
حال التكليف عاجز غير قادر فصار الفعل غير مقدور وتجيلا بالنسبة الى
المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى
لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعة لم يكتفوا على الالزام
على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزموا
والحق انه اى الالزام ليس بلامر اما عدم اللزوم من الاول اى من
ذمها به الى ان لا قدرة الامع لفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
لا يقاوم اى ايقاع الفعل حتى يحقق الامتثال الا في زمان التكليف
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف
ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف
بالميسر بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم
اللزوم من الثاني فلان التكليف عنده اى عند الاشعري لا يتعلق

قال من التزموا ذلك
غير واحد لم يصرح الاشعري
بجواز التكليف بالمستحيل
كان قال العبد لا يقدر
شيخنا ابو الحسن الاشعري
وقال السبكي في
كتاب الايجاز بان
العاجز الذي لا يقدر على
شيء اصلا وتكليف المحال
الذي لا يقدر عليه المكلف
صحيح جائز هذا
لا وجه له

قوله تعالى لا يصح له ان يصدق الله
 المستدل ادعى ان هذا
 لا يصح له ان يصدق الله
 قوله تعالى لا يصح له ان يصدق الله
 المستدل ادعى ان هذا
 لا يصح له ان يصدق الله

الا بالكلية وهو فعل مقدور للعبد لا بالاجزاء الذي ليس بمقدور للعبد
 فلا يلزم التكليف بالمحال بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد من حيث
 الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث السخايق والتكليف باعتبار الاستطاعة لا باعتبار
 وفيه اى وفى الكسب كلامه فى علم الكلام لا يطول بذكره لكن ينبغي ان
 يعلم ان الاشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب الصا
 عنده من الله تعالى وللعبدة قدرة متوهمه فقط لا دخل لها فى شئ من الافعال
 والمجوزون للتكليف بالمتنع قالوا فى الاستدلال ثانياً لو لم يجر التكليف
 بالمتنع لم يقع التكليف بالمتنع وقد وقع التكليف بالمتنع فان الله تعالى كلف
 ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم ومثله اى مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اى ان ابا جهل لا يصدق
 اى النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى فى امثال ابي جهل ان الذين كفروا
 سوار عليهم انذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اى كلف الله تعالى
 ابا جهل بان يصدق الله اى يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم فى ان
 لا يصدق الله اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
 ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اى التصديق بعدم التصديق
 انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعلم
 ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق يلزم
 لعدم التصديق والتكليف بالشئ تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف
 بعدم التصديق وهو تكليف بجميع النقيضين وجميع النقيضين ممتنع بالذات

بان ابا جهل انما يكلف
 بالايمان قبل حجى لا يصدق
 لا يؤمن ولعبدة قد سقط عنه التكليف
 وذلك بان يكون نزول الاشارة
 بان لا يؤمن ما سخايق حتى التكليف
 الاول اقول ولا يخفى ضعفه ١٢
 منه رجم الله تعالى
 قوله وهو انما يكون آه
 اى تصديقاً فى انه لا يصدق
 لينتزم ان لا يصدق اذ كل
 ما قل يعلم تصديقه الا ان يقر
 ٢٢٢
 اذا اتوا جبريل فقالوا قد جبر
 عدم التصديق لو لم يكن التصديق
 معدوماً بل كان موجوباً فيصدق
 التصديق لوجوده بعد وجوبه
 ولا يصدق باجده فالتصديق
 لعدم التصديق مستلزم
 فيكون محالاً وقد وقع غلطه
 منها من التقادير فى فهم
 كما فى شرح المختصر
 يظهر بالبرهان الى
 شرح الشرح ١٢
 منه رجم الله

شرح الشرح ١٢
 منه رجم الله

فصح التكليف بالمتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح نهج
 والامام في المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد امر بالايان بكل ما انزل الله
 تعالى يعني بالتصديق به ومنه امي ومما انزل الله تعالى انه لا يوم من فقد صا
 ابو جهل ما مور ا بان يصدق في انه لا يوم من وانما يحصل التصديق بذلك اذا
 لم يوم من فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يوم من وذلك جمع بين النقيضين
 وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتهى قال انه مكلف بجمع
 بين الصدين والتاج الارموي في الحاصل والبيضا وفي المنهاج جعلها
 نقيضين وسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظر الى ال
 وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه ك
 سياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كلف النفس من الايمان والكلف
 فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل صنداله والجواب من الدليل الثاني
 ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع المتعلقة
 بافعالهم وعلامه التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جهل بخبره منه
 اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام
 المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
 ولما كان يريد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى
 فعدم التصديق واجب والتصديق ممنوع فالتكليف به متمنع فاجاب
 عنه بقوله تعالى ولا يجزى المحكم عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
 ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عصفه في شرحه ولهذا قال الاسنوي

في شرح المنهاج والصلوات قال لا علم بحرين ارضاه ابن الجوزي غير ان هذا من باب التكليف بآل
 لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه انه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو لم يتبع
 الخلف في خبره تعالى وبه حال فاذا امر بالايان استحالة هذه فقه امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
 لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن من ههنا يظهر لطلان قول من قال بالمتناع مثل سيدنا
 محمد صلى الله عليه وسلم عقلا لاخبار الدالة على الله تعالى لا يتحقق بعد نبيا وسو خاتم النبيين و
 وجه الطلان ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ممكن مثل الممكن ممكن كما يشعرون قوله ان
 التقادير على الشئ قاور على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية
 فلا بد ان يكون مشله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع
 النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جابر الحق وزهق الباطل ان
 الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل
 مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه كمن ابى جهل التكليف
 بالايان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف
 لا يتلوه بالعزم على الفعل وتركه لثياب او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل
 لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعده وان لم يخرج بذلك عن
 حد الامكان لم يثبت منه العزم عليه كذا قرر القرطبي والابهرى في حاشيته
 شرح المختصر ^{للمنفوع} فان الانسان لم يترك سداى اى مهيلا
 غير مكلف في حال اذله العقل وتكمن من الفعل وكيف يسقط التكليف
 بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه
 فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف
 يسقط فان علمه
 تعالى اذ لم يكن مانعا
 من المقدورية
 والتكليف فاخباره
 بما في علمه وعلمه
 به اولى بان لا يكون
 مانعا من
 التكاليف

المكلف به اول بان لا يكون مانعا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية
 شرح المختصر لمرزاجان موافقا لما في التخصيل وشرح المواقف في الجواب
 عن الدليل الثاني انه اى ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع
 اى بجميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
 على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق
 من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم
 التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
 سبيل التفصيل والتعيين وتحتل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون
 خبره محذوفا اى اذا كان الوجهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
 في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى من ابي جهل
 لان الاجمال لا يخلو ما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لان لم يكن منطبقا على
 التفصيل فليس اجمالا له والنكاح منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
 محال لانه اى الشأن يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
 منه اى من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فصل
 انه اى الشأن لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل
 فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذا لا يتضح حق الموضوع فان الجيب
 قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق والاعتراض
 عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالأوضح ان يقال ان التكليف
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاز به

قوله التصديق بالجميع
 وتوجيه ان الاجمال لا يخلو
 ان يكون منطبقا على التفصيل
 ان كان لم يكن فليس
 ام افا ان لم يكن
 اجمالا والنكاح فالتصديق
 اجمالا والنكاح فالتصديق
 التصديق بعدم التصديق
 اجمالا وتلقا على كونه
 عدمه اذ لو كان الحكم
 في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى من ابي جهل
 لان الاجمال لا يخلو ما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لان لم يكن منطبقا على
 التفصيل فليس اجمالا له والنكاح منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
 محال لانه اى الشأن يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
 منه اى من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فصل
 انه اى الشأن لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل
 فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذا لا يتضح حق الموضوع فان الجيب
 قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق والاعتراض
 عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالأوضح ان يقال ان التكليف
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاز به

قوله خلاف بحقيقة آية
فيل الخلاف بيني على ان رواية
الكافر واعتقاده رافقة للقرض
دون خطاب الشرع عند الشافعي
ورافقة للقرض والخطاب في
الاحكام التي يحكم التقيين عند
الحقيقة اقول لا وجه ان يقال

٢٢٨

انه ينبغي على ان التكليف لا يفرق
بل هو مطلق لوجوب
على المسلم بغير رافع الحاشية
او متبعية بجهول الابواب
في الزكوة فلا يجب الا بعد جوده
والان التكليف بالانفاق
مطلقا لكن التكليف بالانفاق
انما هو بعد حصوله فانما
يطلب بالانفاق ما ليس بواجب
فانه وجوبه

لا يكون مطابقا او الم يوجد من ابي حنبل التصديق ولو اجالا ولا كان دبا
فالصدق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجالا و ملزوم
ممتنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر
وذكر الامام في المحصول في اشارة الاستدلال باليقظة ان الخلاف في
غير المرتد ونقل القرأني وغيره عن المخض القاضى عبد الوهاب حكايته اجاز
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفدوى كالمصلاة والصوم عند الشافعية
نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المغتلة وقال امام الحرمين
في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على ابقائه النووي في شرح
صحيح مسلم ثم قال بهذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج اسبكي في جميع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الشافعية وهو المعتمد خلافا للحنفية
يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوى في شرح المنهاج والتاج اسبكي في
جميع الجوامع وهو مذرب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول في القاضى
عصدي في شرح المختصر والتاج اسبكي في جميع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو سفيان وذكر صاحب التقرير انه
عزى الى خويزمندا من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في
المحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
وابا باسم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كانهى بالزنا وما يقتل
لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص الحدود والمعامل

وجوبه بل وجوبه
فانه وجوبه

فَعَالِي الْحَمْدِ

دون الاداء من قبل محمد في المبسوط والدليل للنفا في تكليف الكافر بالفروع اولاً انه
تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه
من الكافر اذا ادى لموافقة الاخر اى افقة هذه الاداء ما امر الله تعالى بموافقة الامر
بى الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين النافي
والمثبت كما نص عليه القاضي عيسى في شرح المختصر والتفتا في
في شرح الشرح قلنا في جواب دليل النافي انه منقوض بالحنب
فانه مكلف بالصلوة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح التكليف
بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الحنب
في حالة السجدة ليست بصحيحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشرط
وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلواته بالشرط وهو الطهارة حاصله
انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاثنيان بالمتنوعين
مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاثنيان بالما مور به على وجه كان بامور
من هذا الوجه والاثنيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع
لجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين المحدث ولا يصح
الصلوة منه حين المحدث فليس المراد انه بامور البغلة حالة كفره نعم فصح
بان يؤمن ويفعلها كما يجنب المحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لبقاء
بان كلف في زمن الكفر بالاعتقاد وذلك بان ايسلم ويوقع والكفر نافع عن
الاعتقاد وهو قادر على زالة الاعتقاد والدليل للنافي ثانياً لو صح تكليف
الكافر بالفروع لا يمكن الا امتثال بالفروع لان الامكان شرط التكليف

فلا ينفك عنه والامتنال في الكافر ليس يمكن لان امكان الامتنال اما ان يكون
 حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتنال لان النية
 في الامتنال لابد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 لان ثمة الامتنال استحقاق الثواب ولا يثبت الكافر على فعله في حال الكفر
 بالاتفاق وكذلك بعد اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتنال لان الكافر
 اذا اسلم لا يطلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
 من الذنوب واجبايات فسقط الامر عنه والامتنال فرع الامر قلنا في
 جواب هذا الدليل باننا لا نسلم ان الامتنال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
 حين الكفر بان يسلم ويعمل مثلاً كما يحدث والجنب لان الكفر الذي لاجله
 امتناع الامتنال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر
 فكيف امتناع الامتنال التابع له وان لم يمكن الامتنال بشرط الكفر
 اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفيية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع
 لانه يرجع الى قول الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرر سارة
 الشرطية اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتنال
 بشرط الكفر لا ينافي كما يمكن الذاتي اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما يمكن ايجاب الامتنال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
 وحصل شرط الامتنال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
 الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
 ايضا بان يقال لموصح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتنال به لا يمكن الامتنال

في الكفر والا يلزم اجتماع المنتقضين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
 تحصيل السامع والدليل لنا في ثالثا نوصح تكليف الكافر بالفروع فكانت
 الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة وجوب
 القضاء اى قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلق
 لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يمكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء
 ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النافى والمثبت قلنا
 في الجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر وجوب القضاء كذلك
 بين كونها مطلوبة وجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يجب اى يقطع
 ما كان قبله من الخطايا الذنوب فهو اى الاسلام كانه قضاء عن
 الكل اى كل باقات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء
 عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام اذا الاسلام قد عهده ^{فعلا}
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اى القضاء باحرجه يد غير المراد
 والامر السجد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجب القضاء على
 الكافر ليس بل لازم لصحة تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكوة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخرة الى قوله ايضا عفا له العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
 ولم نك نطعم المسكين اى لم نؤد الزكوة فلم يكونوا مكلفين بالفروع
 لما وعدهم الله على تركها والايات الآمرة بالعبادة تثبت لهم منها قوله

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين
 ومنها قوله تعالى والله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله
 تعالى وما تفرقوا ولوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امرنا
 الا لعبادهم واحصا صدين له الدين خفاء وبقبهم الصلوة ويوتوا الزكوة و
 ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقوم اتاتون الفاحشة
 ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى دين اخاهم شعيبا
 قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جئكم ببينة من ربكم فادفوا
 الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون ما نغما من دجلهم لانهم متمكنون من
 ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث ما مور بالصلوة فثبت ان
 المقصود للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم علما بما يقتضي
 السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي
 فخذ لك البواقي اما قياسا اولانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل
 اى في كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين ولم تك تطعم المسكين
 كناية عن نفى الاسلام نفيا للشئ بنفى لوازمه والمراد من العبادة الايمان
 والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين المراد باقامته الصلوة والزكوة
 اعتقاد حقيقتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كما لا يستطاعه في الحج
 وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون
 ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم تك من المصلين
 الاية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكائية عن قول الكفار فلا يكون حجته

ع
 قوله تعالى
 في الكل بعيد
 عن المصلين
 المسلمين او كناية
 عن عدم الايمان
 بالتخصيص في
 الناس والرد
 م
 بعد حصول الشرط
 كما لا يستطاعه في
 الحج الى غير ذلك
 ١٢
 من
 رجمه الله
 قل

فقد كنت المتشكك
وماني التقرير ان
كون الفعل في الماضي
كذا يستلزم سبق
الحدث اليه فلا تخلف
فيما يغير الفقيه
نظر لان العدم
مستلزم
لما
تعالى

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذا بالبين كذبهم مع انه
تعالى ما بين كذبهم **مسئلة** لا تخلف الا بالفعل لا بالعدم
قوله اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانه قالوا
بالمتكليف بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن ابي حبيب في المختصر
واقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غير ما
وهو اسي الفعل في النهي كلف النفس اسي انتهاها عن الفعل النهي عنه
قوله التاج السبكي في جميع الجوامع وفاقا لوالده الثقة السبكي وابن ابي حبيب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما
نص عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال
المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال
لا تتحرك معناه اسكن وعند ابى هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
في هذا المثال انتهى يعني عند ابى هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء وعدم
الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جميع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب
منه على الاول الانتفاء عن التحرك المحاصل لفعل ضده وعلى الثاني فعل
ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجح
ان العدم بل يصح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا
اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشف انما يقال لا انتفاع
لاحد في عدم الفعل لعدم المشية او علة وجود الفعل هي المشية فعدم
المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عند عدم علة الوجود والمشيية

لعل

قوله من عدم الفعل المشقة
آه واما قيل ان ابكثير
عند الطبيب نفسه الخوف
اجاب عليه واذ في السلام
مجاوز فضيلة الامثال في
اجالين ففقيه نظم كونه
من كونه النفس سلم
منه ربح سلم
فلا سبيل اليه رفع

من علل الوجود وقد مما يكون علة لعدم الوجود وهذا لعدم لا يصلح ان يكون
من طالكليف والثواب فلا نزاع فيه قبل النزاع في عدم الفعل المشقة
وهو اى هذا لعدم الذى يتحقق به الامتثال فى النهى ويتروتب
عليه اى على هذا الامتثال الثواب فحق نقول ان عدم ليس محل الكليف
لانه لا تتعلق به اى بالعدم المشبهة بالذات لانها اى المشية تفقده
المشيدية اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو
اى عدم لا شىء محض فلا سبيل اليه اى الى عدم لا بتعلقها
اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى عدم وهو اى الوسيلة
الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترتك ومحل
الكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التي
اى كف متعلق المشية معنى مقدر وسببه العدم وهو ايضا معنى
ان اشترها اى المقدورية لا استمرار للعدم فان باسمرار الكف الذى
هو الوسيلة ليستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى ان
لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدره لان العدم
من الازل بانقضاء علة الوجود فالعدم اصله ثابت قبل القدرة غير
داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
العدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدره اى ما يتحقق بعلة
لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية
فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم يكون

لما قيل اذا كان المطلوب
فانطق الكف فاذا ترك ذلك المطلوب في
ترتب العقاب كما يحل عليه لا على امر آخر
ويحصل الزنا وليس لكث ربح في تارتك
الاسلوب واحد لا عقاب الا بترك
مطلوبه منه رحمة لعدم
مطلوبه ١٢ من قبله لا بقدره فيه ربح
قوله لا باقتداء بان الفعل
يقال فما دفع الاستحاج بان
كان معدوا او استمرار ثابت

٢٣٥

قبل القدرة فلا يكون اثره
المقدرة المتخرفة من اثر القدرة
استمراره اذ يمكن ان لا يفعل فلا يجوز
ذلك لانه كما ان العدم الاصل محصل
بعدمه الوجود ذلك استمراره محصل
باستمرار عدمه الوجود اذا كان شى
معلا بعلة كان ضروريا فلا يحل
لعلة اثره كما يشتهر ان عدم بعض قديرت
على ارادة الوجود فادول
بان لم اراد من ارادة العدم
ارادة الكف المستمرة ١٢
لما تم العدم منه

لما تم العدم منه

الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكل عرفوها اى عرفوا القدرة
 بان شاء فعل وان شاء ترك اى كلف ففزعوا الترك الذى هو
 الفعل على المشيئة دون ان عرفوا بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
 فلم يفزعوا العدم على المشيئة او عرفوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففزعوا العدم على عدم المشيئة قال القاضي عسند فى شرح المختصر فيكفى فى
 طرف النفي اثره انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح
 بما حصله انا لانفسه القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
 لم يفعل فبيد خل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان
 الفعل مما يصح ترتيبه على المشيئة ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى
 وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً
 فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشيئة وليس كذلك
 بل عدم الفعل قد يرتب على ارادة العدم وقد يرتب على عدم ارادة الوجود على
 ما هو صرح فى الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير
 مذهبنا الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين الاصوليين كيف والفلاسفة
 اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
 الاختيار ولا يشاء فى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لانفسه القادر بالذات
 ان شاء فعل وجو والفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل
 بالذى يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده وبعيد منه الترك بان شاء
 او لم يشاء لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابرار فى حاشية

شرح المختصر تفسير العقول القاضى عند لم يشاء فلم يفعل أى لم يشاء الفعل
 وشاء عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه اذ لا يكفى في كون عدمه اثرا محجورا انه
 لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل
 وليس اثرا للقدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزا جان واما ما قيل
 عليه من انه لا يكفى في كون عدمه اثرا محجورا انه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعل الموجب
 بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فخرج
 ما لم يفعل الموجب بالذات والى حاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشيئة
 المستترة كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل
 المقرض انه لم يتبينه بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشيئة حيث
 ذكره قيد الترتيب لعدم على عدم المشيئة لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى قيل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في الرد على كون الكف مطلوباً في النهي
 بانه لو كان المطلوب في النهي هو الكف فحين الغفلة عن الفعل الحرام المنهي عنه
 بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلاً يلزم فروات الواجب وهو الكف
 اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذم بترك الواجب مع انه ليس كذلك
 عند احد قلنا في جوابه موافقاً لما اجاب به الفاضل ميرزا جان ان جواب
 كل واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف فلا
 وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا ساء
 وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدم
 وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان لا مقتضى

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاثبات بالمقدور اى بالفعل المقدر
 وهو اى المقدر والفعل في الامر والكف في النهي اما عدم الامتناع الموجب
 للعصيان فيكون لعدم اثبات المقدور كما في ترك الواجب
 فان عدم الامتناع فيه لعدم اثبات الواجب المقدر والذي كان المكلف
 قادرا عليه و يكون عدم الامتناع تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
 شر او عدمه خيرا كما في فعل الحرام واما عدم المقدور بالذات
 فاما اى لكون هذا لعدم عدمه لا دخل له اى لهذا لعدمه في
 شتم من الثواب والعقاب والامتناع وعدمه واذا تم هذا خلا يرد ما قيل
 في حاشية شرح المختصر ميرزا جان لولم يكن عدم الفعل مقدورا
 لم يترتب الا شتم في ترك الواجب اى عدم اثباته الا بالكف عنه
 اى عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان نأيا شتم من ترك الواجب بالكف
 نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
 الا شتم بترك الواجب ممنوعة فان الا شتم قد يكون لعدم اثبات
 المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن عدمه في نفسه مقدورا
 والمعتزلة القائلون بكون التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل منهم ابو شام
 قالوا يستدل لا على قولهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا
 يمدح عند العقلاء على انه لم يزين من غير ان يخطئ بال
 العقلاء او يبال المدعو الى الزنا فعل الضد اى ضد الزنا حتى ينسب
 المدح الى فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا

حمنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يدرج عليه بل المدح انما هو
على الكف عنه اى عن الزنا والكف فعل الضد هذا اى خذوا

مسألة لنسب الى ابي الحسن الا شعري ان التكليف

قبل الفعل بل الفعل و اشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الشرع
نصاً ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل لا التكليف
الا بالقدرة وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضم وركب

لا يكون غلطاً واحمال انه يلزم منه نفى التكليف الكافر بالايمان
اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا التكليف به
مؤخف وايضاً يلزم منه نفى الامتنان فانه اى الامتنان باختيار

الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المأمور او لا انه مكلف بهذا ^{الفعل}
تم اختاره بعد ذلك و امتثل ومع ذلك اى كون هذا المذهب

المنسوب الى الاشعري غلطاً بالضرورة قد تبعه اى هذا المذهب
جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج

موافق لما قاله الامام في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان شخصاً
يسير بامور بالفعل عند مباشرة له والموجود قبل ذلك ليس امراً بل

هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير بامور ووافق الاشعري في ذلك
النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارقي وذكر

الاسموى في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احد ما انه لو نوى الى
سبب التكليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل ^{الشيء}

ان جلهم السابق اعلا ما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير
 الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا عند
 مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وحيث فيكون الاخبار بحصول
 الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد ائتمروا على ان المأمور بحسب ان يعلم
 كونه مأمورا قبل مباشرة فهذا العلم النكاح مطابق فهو مأمور قبلها وان
 لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
 صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف بالالطاف وانما اخذ من
 قاضين احدهما ان القدرة مع الفعل كسبائية والثانية ان
 التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكورين عكس مذهب الاشعري
 السبب ان الالهام في الحصول لما قرره جواز التكليف بالالطاف استدل
 عليه بوجوبه ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالاسان والقدرة
 غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بالالطاف وذكر نحوه في المنتخب
 هو من اقصى ما ذكره ههنا قال القرافي في شرح اصول هذه المسئلة من
 الشرح سائل اصول الفقه والله در اكل ما امر اى امام الحرمين حيث
 قال في البرهان والاله باله ان التكليف عند الفعل مذهب الكبار
 اى مذهب سبب اقل لنفسه وقال الايدى في كتابه الاحكام التكليف
 ثابت قبله اى قبل الفعل وبه قال المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
 ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه وهو
 محال لانا نقول لا يحتج بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدر
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بالاقدره المكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو ما يقع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الابقاء المكلف به النكاح هو نفس الفعل فالتكليف به حال
في الحال اي قبل الفعل لا يلزم من امتناع التكليف بفعل قبل التلبس بامتناع التكليف
بالابقاء لان الغرض انه هو النكاح الابقاء غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الابقاء فنقول
هذا الابقاء المكلف به بل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى والنكاح
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بالاقدره له عليه لان القدره مع الفعل فاقول
قالوا التكليف انما هو بالابقاء هذا الابقاء فنقول الكلام اليه ويؤدى الى
المتسلسل او ينتهي الى الابقاء يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول خصم
انه مكلف في الحال بالابقاء في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الابقاء في ثاني الحال وهو زمان القدره فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم ان المراد ان الابقاء مكلف به حال
وليس كذلك ويتضح هذا بمسئله ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئله

قوة الطلب بين آ
 وذا من قبل ابن الجابر
 فان راو غير التكليف بين
 فتكليف بايجاد الوجود وهو
 حال فغيره اني شرح الشرح
 وبنية ابن الهمام ان هذا مغلطة
 فان الوجود الوجود هو
 ٢٢٢
 سابق الوجود على الوجود
 السابق لا يشاؤ ذلك ايجاب
 الوجود الى الوجود لا الى
 الضمير قائل منه
 التكليف قائل منه
 رحمه الله تعالى

فقال اذا قال السيد لعبده صم عدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقا المامور
 قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا سموت عدا فهل يصح
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم عدا بشرط حيوته فيه خلاف قطع القائل
 ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اوضح
 بهذه المسئلة انه يصح ان يوم الان بالفعل في ثاني الحال ينقطع التكليف
 بعده اى بعد الفعل اتفاقا واما النزاع في بقا التكليف حال الفعل
 بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل ينقطع
 قال به اى ببقا التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري
 وهو اى ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
 باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى نقول بان الطلب باق
 حين وجود المطلوب وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب
 كما تدعى انه باطل لان الطلب يستدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
 كيف يبقى الطلب هذا ما خذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان
 اراو تخيير التكليف باق فتكليف بايجاد الوجود وهو محال لعدم صحته لا
 فتنتفى فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضى عصفه بقوله وان اراوان
 بتخير التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد
 الوجود وهو محال ولانه تنتنى فائدة التكليف وهو لا يتلار لانه انما تتصور
 عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال
 التفاتراني في شرح الشرح واما ما ذكره في امتناع بقاء تخيير التكليف

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطه فان
 المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الالابجا وانتهى واجاب
 الالبهرى في حاشية شرح المختصر عما اورده التفات اذ اني بقوله ضمير هو عائد
 الى التكليف اى طلب ايجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب يستدعى
 عدم المطلوب كما مر لا الى الالابجا ليرد عليه ان ايجاد الموجود وانما يكون
 محالا لو كان التأثير سابقا على الاثر كما هو مذموب المعتزلة اما اذا كان
 التأثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في الموقف انتهى
 واجاب الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول
 جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الالابجا ولك ان ترجعه الى
 التكليف ووجه ان التكليف طلب الطلب يستدعى مطلوبا غير حاصل
 وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال و
 النكاح وجوده بهذا الالابجا ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان
 يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعى مطلوبا
 غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف
 بايجاد ما قد وجد قبل هذا الالابجا وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان اورد
 رحمه الله بالمغلطه ناشية مما ذكر الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم
 ان ايراد التفات اذ اني على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله
 لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود
 متعين للموضوع وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتيج ما قال به الاشعري من إقرار التكليف حال حدوث الفعل
 ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث هو
 مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
 التدرج و ما لم يحصل بالتام لم ينقطع التكليف فيلزم مقدار منه
 اى مقارنته التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجد
 لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فلم يوجد الجزء الاخير لم يوجد المجموع
 فسمع انه اى ان هذا القول لا يتم فى الاثبات وهى الامور الموجبة
 فى الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا
 فليس لها الا ان الحدوث فلو بقى التكليف حال حدوثها يلزم طلب الموجد
 فلا يتم قول الاشعري الا فى امور لا تكون انيات صرفة فاسد فسادا ظاهرا
 لان الفعل اذا كان محتدا والجزائر وقسم الى الاجزاء كان الطلب
 المتعلق به اى بذلك الفعل مجزئا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و
 كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من
 الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبوق بجزء من الطلب
 فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب
 المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذى
 هو فى ان حدوث المجموع وينبغى ان يعلم ان قوله فمع انه لا يتم فى الاثبات
 مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا جان وليس من كلامه والاشاعرة
 الذين يهون الى إقرار التكليف حال حدوث الفعل قالوا فى الاستدلال

ع

فقد اذنا مانع ان

عدم القدرة لانها

لو كان عدم القدرة

بأنها اذنا مانع ان

التكليف ثابت

فصل الفصل عند

الاشعة اذنا القدرة

عند اذنا مانع

لانا نقل المانع

عدم القدرة في زمان

على انه مبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث
 الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة
 فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
 فصيح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن
 صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع
 حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا فى رد
 هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه
 اى ان لا تأثير للقدرة الساعرة الحادثة فى الفعل عندكم اى عند
 الاشاعة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم مؤثرة فى فعل
 واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر للقدرة
 بنار على التأثير الصوري المتوهم عند الاشاعة فلا نسلم انه اى كون
 الفعل اثر للقدرة ليس متلزما المقدورية اى مقدورية الفعل
 حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار لان الشئ ما
 لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
 مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر للقدرة واستلزام كونه اثر
 للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا يمانع
 من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف
 لزوم طلب المطلوب بالموجود مسئلة القدرة شرط التكليف
 اتفاق بين اهل السنة واكثر اهل الاهورا لكن تلك القدرة موجبة قبل

عدم القدرة فلا وجود للمانع

فصل الفصل

فصل الفصل

فصل الفصل

فصل الفصل

فصل الفصل

فصل الفصل

فصل الفصل

فصل الفصل

فصل الفصل

الفعل عندنا أي عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة
 الحليم المحررين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين والقاضي
 عضد في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
 المواقف وموجودة معه أي مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
 والدليل لنا أي للماتريدية اولا انها أي القدرة شرط الفعل
 اختيارا أي شرط الفعل الاختياري وهو أي الشرط يوجب قبل
 المشروط بالزمان فالقدرة قبله تدل على اشارة الى ان تقدم الشرط على
 المشروط انما هو تقدم بالطبع بالزمان فلا ينافي في المعية الزمانية التي هي ندسب
 الاشعري وقال اوستاذ الاوستا في المشرح لعل هذا مبني على ما قاله ليكن
 ان وجود المعلوم من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
 وان المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون
 معلول المختار قدما والدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت
 معه أي مع الفعل لا قبل الفعل لو قد عدا مر كون الكافر مكلفا
 بالايمان قبله أي قبل الايمان حين الكفر لانه أي الايمان غير مقدور
 له أي للكافر في تلك الحالة أي في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا يكون
 القدرة على الايمان الامع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان
 غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف
 الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فيخرج تكليفه خلق السجواهر والاعراض
 مما ليس مقدور له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

قوله وهو قبل الشرط
 لكن ان تقول شرط الفعل غيرا
 بوضوح الفعل بالقدرة والقدرة
 نفسها ولا شك ان كون الفعل
 ما يصح ان يتحقق به القدرة مقدم
 على الفعل ١٢ المسألة راجع
 ٢٢٦
 مع قوله نعم
 يعني لو لم يكن القدرة التي هي
 شرط التكليف قبل الفعل بل معه
 اشتراط المعية عن الكافر الذي لا
 انشراح لانها فرع التكليف لا
 على الكفر لانها فرع التكليف لا
 لانه فرع وجود الشرط لا شرط اذ
 لفعل ولا فعل بانفسه اذ
 في الكلام كذا انما فرع ان لا يكون
 المقدورية في تلك الحالة

حكمة الله

۲

آه ای حسین السلام

من الكافر فخلق أجواراً
من القدرة

رغبتی ہے

السلامة العامة

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ

21

الاعمال والادارة

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعة ان يكون هو اى الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة الكافر لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجب شرط التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا لنفسه ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا فى المواقف اقول فى رد صاحب صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس بخلق الجواهر من العبد اتفاقا بين الماتريديه والاشاعة حتى لو جاز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اى الماتريديه كالساكن اى نظر الى امكان الايمان منه عندنا كما كان الحركة من الساكن وعندهم اى عند الاشاعة كالمقيد نظر الى عدم امكان الايمان منه لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادران على الحركة ولكن لم يتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وان كان المانع فى الاول عدم الإرادة وفى الثانى القيد والكافر عند الاشاعة ليس بقادر على الايمان اصلا فحالهم ليس بحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اى ليس الكافر عند الماتريديه كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر لا يغير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه عند الاشاعة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

عاشا لله

تشریح فرائد ۱۲

في الجوز

لا ينفذ
أمرية للبحر

لا ان عدم

بغلاف الکر
فیضی

فإن القدرة المتع

المكلف مقدرا

دانش فنی

٢٨٤
فيه اصلاً والفرق بين الحارز وبين
الارز من بان الاول ليس بجائز
لكن كذا الثاني يدل على ان الحارز
الفرق بينهما والحكم بانها سواء
مكسورة في حقها والقول بان الحارز
حين المكسور والحكم بان الحارز
من الايمان كالحارز من الحارز
لكن الطرف الواقع في الحارز
المكسور مقدار وجود
نعمته

ولا شك ان السبيل الى
الافعال الحسنة
التي هي سبيل
عظماء الدولة
ان القدرة تطلق
بين المؤمنين
المرادى فانما
يكون ما ذكره الامام
بالضرب اهـ هذا
قد امكن الضرب

إلى الضمير سواء
 دهي قبل الفصل ويطلق الضمير
 على المفعول المتضمن للشرط الثاني
 ولعادة ولاشك أنها تعلق
 بالضمير معاني بالجملة
 إلى كل من شرط غير بالجملة إلى
 المقدر والشرط وانما مع الفصل
 غرض ليشعر الأستغنى بربوب القدرة

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا
كما المقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه
عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد
والزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
ضروية امي بديهية والتكادهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع
كالكافر قادر على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم
الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس عاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالحكمة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشروط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف
والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لاضده مقدرا او
الاشاعة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال
على ندسبهم او لا انها امي القدرة صفة متعلقة بالمقدور متعلق
الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسريدون ووجود المتعلق
بالفتح محال فوجود القدرة يكون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
بدون وجود المضروب محال بهذا اقرره الانام في المحصول والمفتوح في شأه

٢٢٨
القدرة المستجدة والمنقذة من العجز والفتنة
الضعيفة الخشنة الخفية عليك نوح
يذبح النفس والقدرة البارحة
البيضاء والاحتياج الى جوار ضعيف
كأية من ان النفس في الاول
تتمكن فلا يتعلق بها القدرة والقدرة
مستجدة من العجز والفتنة
جوارك المستجدة

الاستدلال على التكليف بالاطلاق قلنا في رد هذا الدليل بأنه منقوض
 بقدره الباسر تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور ولا اى
 وان لم يكن منقوضا بقدره البارى ولم تكن قدرة البارى ثابتة في الازل
 بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدح العالم لان المقدور هو العالم
 فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب
 بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
 والايجاد له فلا يستدعى وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه
 علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في
 الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا ينفق
 زمانين كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري ومتبعيه من مخفقي الاشاعرة
 والنظام والكعبى من قدام المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
 ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات والبو على الجبائى وابنه
 ابو الهذيل بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
 والاصوات فلو فقدت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
 الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجد
 عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدست القدرة عند حدوث الفعل
 المقدور فلم تعلق القدرة بالفعل المقدور وهو تهويل هكذا قرر امام الحرمين
 في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل باننا لا نسلم ان العرض لا يتغير زمانين
 اذ لم يقيم عليه اولى نعت عليه ولو سلم عدم بقاء اى عدم بقاء العرض زمانين

قوله عدست آه انتقض
 بافضل المتدلات كما بحث
 تدجيا كلك القدرة جميعها
 كمن فيه باقية قبل
 منه رجوعا لغيره
 مع ولو سلم عدم البقاء

٢٢٩

في إثباته الى منع عدم البقاء
 كما هو مذهب المعتزلة والى
 ان دليله ضيف كما يظهر
 بالرجوع الى موضع ذكره
 من سنة ١٢٢٥
 لقا

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشروط المتعلقة بالفعل
 المقدور او للتكليف الطبيعية الكلية التي تبقى متواضعا امثال وهي تنعدم
 بتقدمها لبقاها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن
 الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون
 الفعل مقدورا قبله فاذا لم يثبت القدرة قبل الفعل وهو اى هذا الدليل
 فاسد كما تنبى لانه منقوص بقدرة البارئ تعالى وايضا وصف القبلية
 على نفسه ممتنع بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده
 فغير مسجل بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب
 ممتنع كذا في شرح اوستاذ الاوستاذ وغيره من الشرح **فرد**
 للمسئلة القدرة الواحدة لا تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالاُمور المتضادة
 كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقادير العبد متضادة كما
 او غير متضادة خلافا لهم اى للاشعرى واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا
 بالاُمور المتضادة مطلقا كما بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء
 ولا بد كما بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع
 ولازمته لا قبل الفعل ولا تتخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع
 الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالضدين
 بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت
 آخر ابل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين
 او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا
 اية بان يكون لشيئها
 الى الضدين سواء
 ولا بد لانها لا تتعلق
 اولا بضد وثانيا
 بضد آخر بل كل
 قدرة تحضه لضد
 ٢٥

لا يجوز
 جمع
 الجمع
 الجمع

الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجد عند صدور
 احد المقدورين من مغائر لما نجد عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
 فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقاتها
 بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول الى يا شمس المعتزلة
 مترود واخشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
 كالاغلاقات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالحوارج فانها لا
 بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
 واحدة من قدرة القلب قدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلق
 الاخرى قال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق
 بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في
 متعلقات الاخرى لعدم الاله امي يمنع ايسجا وافعال الجوارح بالقدرة القائمة
 بالقلب لعدم الالات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس قال
 مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها معا دون القدرة العضوية فانها
 تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة
 وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة السخاثة بالصندين بدلا لا معا واما المعتزلة
 على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدرات على
 الازمنة والافات مع انفاقهم باسرها على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
 مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الزاري في المباحث المشتملة
 بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجميع منيها بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستجمعة بشرائط التأثير فذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالقصد
والمعتزلة ارادوا بالقدره مجرد القوة فذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها
بالامور المتضاوة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الزاري للتوفيق بين القدر
لا يوافق مذاهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير مشقة
فكيف يصح ان يحيل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة بشرائط التأثير
الا ان يقال المراد بشرائط التأثير الشرائط التي جرت العادة بوجودها

مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروط

في التكليف الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكن مفسرة
بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو اى تفسير الممكنة بسلامة
والصحة تفسيره بالانحراف لان القدرة الممكنة اى ما يمكن به المأمور من
اداء المأمور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات
وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدور الشرقة
في التوجيه لانهم جعلوا الراد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع
قد يتكمن من اداء الحج بدون الراد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثر لكن
لا يتكمن منه بدونها الا بحرج عظيم في الغالب والمصنف في الحاشية
انه لا حاجة اليه لجواز ان يحل التمكن على العادى في جنس المكلفين وقدرة بعض
على المستى كعدم تضر بعض بالصوم في السفر الى **مبيشة** بصيغة اسم فاعل
من التيسير فاضلة اى ائدة عليها اى الممكنة لزيادة صحة الاسباب
فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

فقد هو تفسير منه آية
لانها ادنى ما يمكن به الامور
من اداء المأمور به بدنيا
لان ادائها وانشك
ان سلامة الآلات و
صحة الاسباب لازمة لهدا
دليل لوجودها فاقسمت
٢٥٢
تعالى في تعلق الاحكام
مكان من الممكنة الراد والراحة
لا يمكن مع انه يمكن اجراء
للحج عندهم من غير حرج
زاد بعد الشرية من غير حرج
زاد بعد ان يحل التمكن على
غالب ذلك ان جنس المكلفين
العادى اى جنس المكلفين
قدرة بعض على المشى كعدم
تضر بعض بالصوم في السفر
منه ربح

اليسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
 لما يتبعه لا البدنية لان اوارها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس
 من حق العائنه ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى اى القدرة
 لمكانة المكان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة الفعل
 غالباً على الظن كوقت الصلوة قبل التضييق فلو وجب على القادر الاداء
 لمفعول الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لا خلفه
 فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلاً او نسيها حتى
 انقضى وقت ادائها لم ياتم وجب القضاء مكانه له اى لهذا الواجب
 خلف والا اى وان لم يكن خلف كصلوة العبد بن مثلاً فلا قضاء ولا
 اثم وان قصر بنقوت الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم يؤد بها
 عمداً من غير نوم ولا نسيان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقاً سواء كان
 لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم المكان له خلف وان لم يكن
 الفعل بها مع العزم غالباً على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل
 ليسترتب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء
 عند التحقيق كذا في التقرير كالا هلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث
 لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الحج
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع ادائها فالصلوة واجبة عليهم لا
 لا ادائها بل لقضاءها وهذا مذموم جمهور الحنفية خلافاً لغيره فانه يقول ان
 قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاوار عليهم عنده لا اعتباراً

اى لا اعتبار زفر في وجوب القضاء الالهية قدر ما يحتمله الادوار اى في
 مقدار الوقت الذى يحتمله الادوار فعند فوت الادوار فيه يجب القضاء عنده
 وفي التخييد لابن الهمام استدلالا على نذهب جمهورا بحنفية وردا
 على زفر لانه لا قطع بالاخير لا مكان الامتداد للوقت بايقافا منه لعل
 الشمس بمعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الالهية آخر الاجزاء بل
 كل جزء ينقسم معه انه ليس اخر فامضى جزء وكان منه سلامة لات لفعل يجب
 عنده التكليف اقول رد الما فى التحرير يلزم مما فى التحرير ان لا لقطع بالتصديق
 اى يكون الوقت مغيبا لقيام احتمال الامتداد واحال انه قد يقطع
 التصديق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل
 فعدم القطع بالتصديق باطل والاي لزم اجتماع مقتضيين بطلان اللازم
 يستلزم بطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتصديق و
 تنسخ الضرورة فامضى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية كانت
 على ما يراه الفلاسفة فاقطع بالاخير والتصديق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس
 والامتداد في الاوقات على ما ثبت عندهم بالادلة المذكورة في البيضة
 والافلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية وانما على شق واحد لا بالعقل
 ولا بشرع بل العقل يجوز السكون ويطور الحركة في كل لمح وايضا اقول في الرد
 الامتداد بازدياد الاجزاء فينتسج الوقت حينئذ ولا نزاع فيه
 اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التصديق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
 الازدياد لم يبق الاخير اخيرا والا امتداد بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا بازو يا وجزر آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزئ
 لانه قد امتدوا القسم وبهم مصرحون بتألف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزئ
 ويرد عليه ما نختار ان الامتداد بالازدياد وما قوله لا نزاع فيه ان الزيادة
 انه لا نزاع في الانتشاء الوقوعي فسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد
 بالازدياد الا امكان الانتشاء لا وقوع الانتشاء وان اراد انه لا نزاع
 في الانتشاء الامكاني فمنوع فان الكلام في الجزر الاخير المظنون لا المجزوم عدم
 بقار الاخير اذ بعد الازدياد لا يضر لكونه اخيرا باعتبار الظن قبل الازدياد و
 ايضا اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت
 لا الاخير العلي الذي ليقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه
 انا لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع
 وعند الوقوع لا وجوب للتكليف وفيه ما فيه من ان قبائنه التكليف عن وقوع
 الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل والا ولى ان يقال في
 توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لا مكان
 البقاء للاخير فيمتنع الواجب فيه ولما كان يرد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر
 يحكم بان الفعل الممتد كيف يسعه الجزر الاخير اذ الطباق الكبير كالصلوة على
 الصغير كالجزر الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطباق
 الكبير على مثل هذا الصغير وبما يمنع مستند بان مراتب السيرة
 غير واقعة عند حد وهذا البيان كله حلال لتحقيق فانه لا يلزم من البيان
 الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا

قالوا ان يقال
 ان قيل لم يرد
 باق بعد هذا القطع باليقين
 نوع اقطع بوجود الاجزاء
 لا قطع القضاء ولذلك
 كان ذلك القطع مقارنا
 للاخير فمثل ١٢ منه راجع
 ٢٥٥
 هذا المنع ما ذكره الفلاسفة
 في الحركة السريعة والبطيئة
 مع ان البطيء ليس يتخلل
 السكتات ان الزمان اوسع
 منطبق عليها فمثل ١٢
 منه راجع

والحق في تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بتمت قب القضاء ما على
 نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة و
 حاصله على ما ذكره نظام المتة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب
 وهو يقتضي القدرة كما في النائم والمعنى عليه فانجزر الاخير فيه تجب الصلوة
 باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب
 جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد وانما
 وجب قضاءه صيانة له وجب عليه بعد الشرع وهو انجزر المؤدى وكذا
 في انجزر الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سقته
 لكن يجب فيه جزر من الواجب واذا لم يات بجزر من الواجب فيجب
 عليه القضاء ادا لم يحق ما وجب الا ان الوجوب في النفل بالشروع وههنا
 قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزر من الواجب
 لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة
 التي يوجب لیسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيلتفت
 بها الى هذه القدرة الوجوب ويشترط لبقار هذه القدرة لبقار الواجب
 فادامت القدرة باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط
 الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفواتها لا يسقط الواجب
 عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقي الذمة مشغولة و
 يؤخذ في الآخر ولد احكموا ببقار الحج مع فوات الراد والراحلة فانها قدرة
 ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة

فلا اعتناء بالامن الغنى كذا في شرح اوستا والاوستا وذكر التفاتنا في
 في التلميح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للممكن من الفعل واحداً كانت
 شرطاً محضاً ليس خفية معنى العلة فلم يثبت شرط لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
 وبشر الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرط لانعقاد
 دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
 الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب لمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
 عسر فاشرفية القدرة الميسرة وواجبة بصفة اليسر فيشترط دواها نظر الى معنى
 اعلية لان هذه العلة مما لا يمكن لبقائها الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
 لميسرة والواجب اليتيم بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة فلهذا
 شرط لبقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
 بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة
 فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المودى في الزكوة شئ قليل
 من كثير لانه ربع العشر ونحوه درهم من مائتين حرمة بعد الحول ولهذا
 اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالصلاء
 اى بلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بعينه بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
 ولم يؤد حتى يهلك المال لم يبق الوجوب لعدم لبقاء القدرة الميسرة بخلاف للشافعي
 واما اذا لم يتمكن بان يهلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي
 صورة الاستهلاك بان يتفق المال في حاجته او يتيقن في البحر قد انتفعت القدرة
 الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط لبقاء القدرة الميسرة انما كان

قوله ولما استقطا
 خلافاً لما في نيبات
 على الاستهلاك ووج
 الفرق لما ان الاستهلاك
 تعدى على حق الفقهاء
 فجعل القدرة الميسرة
 باقية لتقديره وجب ان
 ٢٥٤
 التقدي ونظر الفقهاء
 ١٢ منه راج

قوله وانما يتحقق بالنظر
فيكون ان الدين اذا لم
يوجب الزكاة فليس
لكان ما في الكفارة بالمال
واجب بل هو في الكفارة بالمال
كما في سبب بل هو في الكفارة بالمال
وبالمرافق بالمال وجوب الزكاة

٢٥٨
فكذلك في الكفارة بالمال
بالدين والفقير والصوم
لذا يدعى بالدين والصوم
مشتركا في الكفارة
من فاته عند صلاته
فترك قضاءه بالدين
بالدين على ان القضاء
موتع بالدين وانما يمكن
لغيره الوقت وانما فاته
في غير الموضع

نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول بجعل القدرة البينة باقية لتقدير الجزاء على التعدي ورواها قصده
من استحقاق الحق الواجب عن نفسه ونظر للفقير والتعدي وجوب الزكاة بالمال
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكاة اذ المال حينئذ مشغول
بإسائة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسألة** لا تشتت طائفة
الممكنة للقضاء على وجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
اي عند الحنفية فلهذا اذا ملك الراد والراحلة فلم يجز فذلك المال لا يسقط عنه
الرجوع لان الرجوع وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الراد والراحلة ادنى ما يمكن به
على هذا السفر غالباً لان الاشتراط اى اشتراط القدرة للوجوب انما هو كونه
التكليف لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة
وجوب القضاء والتكليف ليس وجوباً متبهماً وابتداءً لتكليف بل هو
بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقائه للتكليف الاول لا لاحتداد
السبب اى سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء
انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجب
بقائه وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرار القدرة التي هي شرط
الوجوب لعدم تكرار الشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطاً لوجوب القضاء
يجب في النفس الاخر من العمر قضاء جميع المتركات من الواجبات كالصلوة
والصوم مع عدم القدرة وايضاً لو لم يجب القضاء الا بقدرة متحدة
غير قدرة الاداء لم ياشتم المكلف بالتارك اى تبرك القضاء بلا عذر

يجوز للمترك فمن فات عنه الصلوة مثلاً فترك قضاءها إلى آخر وقت
 الجبوة بلا عذر ينار على أن القضاء موسع ينبغي أن لا ياتم إلا في وقت
 الآخر وقت ضيق البيع الفعل فيه ففوات القدرة فالقضاء غير واجب ترك غير واجب
 لا يفيض إلى التام وقد اجمعوا على التاتيم أي تأخير التارك للقضاء
 بعد فوات عنه الاداء ولا يخفى عليك أن القدرة المكنته للقضاء عند
 الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض
 اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتأخير لتحقيق قدره متجدد
 ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفيض إلى تكليف المار
 في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها احاب
 بقوله فيخص لا يكلف الاية بالاداء وقد خصه بالاداء ونصوص
 قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخرى قضاء الصلوة
 كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
 ملك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا
 وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار
 اهل فيه فالاداء غير مقدور له وعدم القدرة في القضاء بان مات
 قبل القضاء فالتأخير لازم على مذهب الخفية وهو مشكل لعدم
 تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتأخير ترك الواجب انما يتفرع
 على التفسير وكون تأخير القضاء جائز لان القضاء موسع ولاتأخير بجائز
 ويقال في توجيه التأخير ان مدار التأخير على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

قوله نصوص قضاء
 قضاء الصوم قوله تعالى
 فعدة من ايام اخرى
 قوله لا يكلف الله نفساً
 الا وسعها احاب
 قوله فيخص لا يكلف
 الاية بالاداء
 قوله في رد هذا الدليل
 اذا وجب الواجب
 قوله في توجيه التأخير
 ان مدار التأخير على
 نفس الوجوب لا على
 وجوب الاداء

٢٥٩

في المكلف اى يتصور
قد ياتوقف على الاشكال ان
يصدق بان المكلف والالزم
الدور عدم تخليف الكفار
منه رحمه الله تعالى

كما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن النفس
الوجوب متحقق وهو قد ينفيك عن وجوب الاداء والقدرة شرط للوجوب
الاداء لا النفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب
الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في السجاسة بقوله
وعلى هذا فالحقق الفصال الوجوب عن وجوب الاداء فقامل انتهى ولقائل ان
ينبغي ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
لوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه
ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** ففهم المكلف
الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساوى والنائم والمجنون
والسكران وغيرهم عندنا اى عند احنفينة وكذلك عند المحققين الشافعية
والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نفس عليه القاضي عضد في
شرح المختصر والمراد بفهم المكلف لظهوره بان يتصور الخطاب قدرا ما يتوقف عليه
الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والالزم الدور ولزم
ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره التفتازاني في شرح الشرح والابهر في حاشية
شرح المختصر بالالزم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

والمعلوم على الآخر في التحقيق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح
 واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر المحقق
 في حاشيته شرح الشرح وقيل اشترط الفهم للتكليف منقوص بالتكليف
 بعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى واراد فلا جائز ان يكون را
 بعد حصولها لا امتناع تحصيل السامع فيكون واراد قبله حينئذ فيستحيل
 الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
 فقد كلف بشئ وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
 الارموسي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفاتنا في شرح الشرح فعلم هذا
 اسي على ارادة لصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب
 لا التصديق به لاحاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن السمس في ثم القراني بان الامر
 بالمعرفة التفصيلية يريد بعد المعرفة الاجالية ووافقنا في الاشتراط بعض
 المجوزين للتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو مستبعد
 ههنا انض عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عصفه في شرحه وفي البديع وفاقنا
 اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في الحصول والبيضاوي في المنهاج ان
 القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعقبها بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شعري ^{ههنا}
 قولان نقله ابن التلمس وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
 الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امتثالا اى لاجل
 وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
 اى لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كماله ^{التكليف} قائل
 بالحال وهو اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء رجم لا شعور له به
 اى بالطلب حالا لانه اى طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء رجم العلم
 اى علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
 طلب الحال حالا على ما حرر في المسئلة الاولى من الباب الثالث ^{فالتكليف}
 ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاوستاذ الاوستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض
 من قائل التكليف بالحال لانه لا يعلم على راسم ان طلب المحال محال فلا يمكن
 ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
 هذا منتف من لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل في
 في قوله فتأمل لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعره كلام
 الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر قبيل في حاشية شرح المختصر
 ميرزا جان اللازم من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم
 بشرط عدم الفهم اى عدم فهمه محالا لا في زمانه عدمه اى عدم
 الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم
 في زمان عدم فهمه تكليفاً بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
 وكذا بالفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
 تصور الامتثال او الامتناع فوجوده اى وجود التكليف بدونه
 اى بدون العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال و
 الحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت
 عدم الفهم والى ان الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم
 على استحالة الفهم بل على فقده واستدلال في مختصر ابن الحاجب و
 تحرير ابن الهمام وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف لانه لو صح
 تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهايم من الخيل والبغال والحمير غير
 اخلا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اى يتصور في البهايم كما عدم
 الفهم وهو اى علم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل
 في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع يقدر في البهيمة غير عدم الفهم معلوما
 بالضرورة فلا بد والمنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط آخر وقيل في حاشية
 ميرزا جان لترتيف هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل لعل المانع
 عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به
 ولا نزاع في اشتراطه اى في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا بد
 اصل الفهم واستعداده في البهايم بخلاف ذوى العقول فقياس البهايم على
 ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في اشتراط
 بل فيه اى في اشتراطه من ذاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

قوله لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
 ذلك لو كان العلم بالخطاب
 مانع من تحقق حقيقة التكليف
 وليس كذلك بل الفهم مانع
 من ذاتية وبدون الذاتية
 وثبت الذات بدون الذاتية
 متبوع للذات وبهذا النزاع ما ذكره
 من ٢٦
 لا القوم بان اللازم استحالة
 الاستدلال وذلك لا يوجب استحالة
 التكليف او غايته تكليف
 استحليل وما في شرح الشرح
 ان في تمام الدليل على من
 جوز التكليف بالحال نظر فلا
 ١٢ منه ر

قوله نزاع ايضا على ان الحكم
 في نفي التكليف بتجريد العقل
 كما في عدم الفهم لا يمنع
 من نفي عدم الفهم لا يمنع
 فاقول ١٢ منه
 رحمه الله تعالى

الفهم للتكليف هم المجنزون للتكليف بالحال لا غيرهم وتكليف من يستعد
 ليس بعد من التكليف بالحال فهم لا يمينون عن تجويز تكليف من لا يستعد له
 قال اوستاذ الاوستاذ في الشرح هذا غير ثابت فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت
 النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له بل
 الحق في ترتيف هذا الاستدلال على دأبهم اى على راي المجوزين للتكليف
 بالحال منع بطلان التالي يعنى قوله يصح تكليف البهائم باننا لا نسلم
 عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعده من تكليف
 الانسان بالجمع بين النقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا
 ذلك قال اوستاذ الاوستاذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع
 فلا مساع للمنع فان بطلان التالي ضرورى وجمع عليه على ما نقلوا انه لا يرد
 فيه قال التفتي السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتضيه مذمبان من
 لا يفهم النكاح لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه جمع عليه على ان عدمه
 استعداد اى استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر
 كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مولفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا
 جسم مولف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجرىات محل تامل لانه لا قصور
 جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على احد
 يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة وايضا
 ان كل شئ يخلقه الله تعالى اختيارا لا ايجابا محل تامل فان
 الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاهمة ففى البهيمية استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال النفس
 هو الاستعداد العادى لا الاستعداد الغير العادى فيجوز ان يكون المانع
 عن التكليف فى البهيمية عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذات
 الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال على نذيرهم او كما
 لو كان فهم المكلف انحطاب شرطاً بصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
 قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر بطلان
 فلو طلق امرته فى حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفساً فى حالة السكر ^{عليه} عليه
 القصاص والدية واتلافه فلو ائلف مال الغير وجب عليه الضمان كما انض عليه
 الامدى فى الاحكام وابن الساجب فى المختصر وابن الهام فى التحرير وابلغ
 فلو قال لامرته والله لا اتركك اربعة اشهر فى حالة السكر كان مولياً مع السكران
 فرد من افراد من لا يفهم قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
 واتلافه وايلاره ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل
 ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب وجد
 المسبب كما اعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
 ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم امرى كريط وجوب الصوم
 بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كما حاله فاذ صدر الطلاق او
 غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضماً لزوم الصوم
 بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفاً به فى حالة السكر اقول فى رد هذا الجواب ان
 هذا الجواب يشكك بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

قوله فتأمل اشارة
 الى انه يمكن ان يقال
 النفس هو الاستعداد
 العادى لا الغير
 قوله ويومين
 ربط المسببات بالاسباب
 غير مكلف لعدم الادخل
 والواقعة مع زوجة بعد
 الطلاق بل لزم ذلك
 شرعاً وضماً لزوم
 الصوم بشهود الشهر
 منه رحمه الله
 لعنه

٢٦٥

قال السيد قوله حكمت بجزءه
 الذي لا يفهم
 من هذا ان من لا يفهم
 الجان لا يملكه
 كالمعلم
 على
 سوار فيه خطاب
 التخليف والخطاب
 الوضع نعم قد يكون

صاحبها في الواجب
 خطاب الوضع ما يفعله على
 له قابلية في الفقه والكتابان
 في قابلية غايات ان يكون معبرا
 في عدم فهمه كالطفل والنام
 ومن الرضا على الشرب
 فلا تخلف الا بالوضع واما
 ان يكون غير معذور في كل
 تخلف عليه كذا في التبرير
 مستمرا
 ٢٦٤
 قوله في
 لا اثر له في
 ما ذهب اليه الفقهاء من ان
 لزوم الرقة ليس ردة بالدين
 ١١٠
 العرف

واجبا عليه وسلامه اذ ادر للواجب والاداء فرغ التخليف وشكل ايضا بان
 الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب بمكلف كذا انقذه عنه الرواية
 في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محدثه كالحكم
 اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر
 الى شرب الخمر والسكر السحاحل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب
 وقد يكون مخطورا وحراما كالسكر السحاحل من الخمر التي تحرم قليلها وكثيرها او
 من المشدث وبوعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم يرقق بالماء او ترك
 حتى يشتد فالتشيم الاول من السكر كالخمر يمنع صحتة جميع التصرفات حتى الطلاق
 والعناق والتشيم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التبيين
 والتفتازاني في التلويح مكلف نجوا لله عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني
 في التلويح وذكر التفتي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف
 تخليفا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصير عبادة امي عبارات السكران
 ما يتكلم به من الطلاق والزوجة والعناق بعبد او امته وغيرهما من البيع والاقرار
 وتزويج الصغار والتزوج والاقرار واستقراض وسائر التصرفات سواء
 شرب كرا او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
 في الطلاق وحرية العبد والامته في العناق لا الرقة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
 الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا
 بالقصد الى تبديله او ما يدل عليه ظاهر وهو التكلم في حاله تعبير فيها القصد
 حاله العجز فكانت امي الرقة من السكران لزوم الرقة كالتزامها ولزوم
 الكفر

ليس كغير بل التزامه فلزوم الردة ليس برده بل التزامه ترجيحاً لما لا كلام
وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه
تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فمعتبر بطلانك
وقتك والافاك فان اردت ان تامين من هذه فاياك والاسكار قتال
والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على
ثانياً مطابقاً لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشرعية في
التفسيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الايتة يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكملوا حال الله
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن الاستدلال
ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم لخطاب
بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي في فهم الخطاب
في الجملة لان المحاطين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة
سالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة
اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهديان لا بالهذان
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ايجنبية
عدم التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف
الارض من السماء في الحد اى في حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة
على الشرب احتياطاً اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة لعدم

٢٤٤

سلك بل فيه
دليل اى لا يدل
على التكليف حال
عدم الفهم للمخطوب
بل فيه دليل ١٢
منه روح

فيندرو به احد لان مبناه اى مبنى السجد على الدرء اى الدفع حتى الاسكان
 اما فى وجوب احد من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد
 بكلمة الكفر ولا يلزمه السجد بالاقرار بما يوجب السجد ولما كان يردانه اذا كان فى
 الآية وليل على ان السكر لا ينافى فى الفهم فامضى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
 فى آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خطبوا تبرك الصلوة
 حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون
 حتى يتيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى
 الذين خطبوا تبرك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
 مترادفان فينا فى السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقيني فلا ينافى فى السكر مطلق
 العلم الذى هو مرادف للفهم بل ينافى فى العلم اليقيني هذا الذى ذكرنا فاول
 فان العلم فى اللغة اليقيني الواقعي ولا مضائقه فيه لا تفسيره بالمراسى حرام و
 والقوم كراى الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال للزموا
 التاويل فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بان قوله
 تعالى لا تقربوا الآية نفى عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهى
 اذا ورد على امر هو واجب شرعاً وقد قيد: مرغبر واجب انصرف النهى الى
 غير واجب فالنهي فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهياً
 للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهى الصاحى عن السكر و
 اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهى الى التقيد
 كما فى قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهري حاشية شرح المختصر

قوله بانه بنى عن السكر
 نفى الآية لا تشربوا
 فترتب الصلوة سكران
 فالتامع انما هو من تناول
 السكر واطلاق الصلوة
 يلو مع لانه مطلوب
 الزك حال السكر فلو
 ما فى التفسير ان هذا التاويل
 لا يفيد لانه اذا كان نوة
 ٢٦٨
 اختلجوا ابتداء من
 سكران كمن الطوبى
 صحت كمن كان
 فى حال سكره
 حال سكره
 الزك وهو معنى
 من اجل حال
 من اجل حال
 من اجل حال

فالعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى كقولهم لا تمتد وانت ظالم
 لا قظلم فتموت ظالمًا هذا اى خذوا **مسئلة** المعدوم
 اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد في الاستقبال مكلف وهذه العبارة ^{حسين}
 من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وتول ابن الحاجب الامر يتعلق
 بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى في المنهاج
 المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
 خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدى
 فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن
 امير الحاج فى التقرير والمرداد من تكليف المعدوم التعلق العقل وهو
 المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجب عليه حكم من
 غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التجديد
 اى ليس المراد من تكليف المعدوم تمخير التكليف فى حال العدم بان يطلب منه
 الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكر ابن الحاجب
 فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم
 مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم المبدأ ان بل على معنى انه يجوز
 ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
 مامورا بذلك الامر بهذا اللفظ وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام
 التقديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده تهيبه
 لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيبا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل

قولهم لا تسكروا
 وهو ان لا تسكروا
 الذى على نفسه
 فقال ابن الحاجب
 ويجوز ان يكون
 التكليف في
 عليه حكم
 الازل بالحاجب
 ٢٦٩
 ويفهم فيه
 لا يزال
 من
 امر
 الد
 نقلا

لنا اى للاشاعة على مذهبيهم ان المعدوم يتعلق بالتكليف والا اى وان لم
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف اذلياً ثابتاً في الازل لتوقفه
اى لتوقف التكليف على المتعلق ولو عقلياً فالمتعلق لا ينفك عن التكليف
سواء كان المتعلق من حقيقة التكليف وجبراً له كما يشعر به كلام ابن الحارث
في المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف
في الازل لان المتعلق معدوم فكان المتعلق حادثاً واذا كان المتعلق
حادثاً كان التكليف حادثاً لا ازلياً وهو اى التكليف اذلي لان كلامه
تعالى اذلي لا متناهي قياماً بالحوادث بذاته تعالى لا يمتنع لو لم يكن
الكلام ازلياً لكان حادثاً وهو صفة له تعالى فيكون قايماً بذاته تعالى
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهى وخبر وغيره
والامر والنهى تكليف فيكون التكليف ازلياً وقد اختلفت العلماء في الكلام
فقال المتعزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى
كونه متكاملاً انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من إطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوز الجمهور منهم
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى حاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يخجل البقار حتى ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرأنا وانا القرءان ما قرره القارى خلقه البقار
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة ومذهب الجبائي الى انه من جنس

غير الحروف ليسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتبت بها وبقية
 عند المكتوب والخط ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
 ومع هذا فهو واحد لا يزداد ولا يزداد المصاحف ولا يتقص بنقصانها و
 لا يبطل بطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
 المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوده ومعها كون كل صفة قديمة
 وقالت الحنابلة والحنفية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
 وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته
 تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعد فيه بحسب ذاته بل
 بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه
 الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق
 بطلب الترك كان نبيا فكونه امرا ونابيا اوصاف لا انواع كما ان الجواهر
 في نفسه واحد والخاصة على اوصاف كالتيخير والقيام بنفسه القبول
 للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المتكلمين
 والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذبيبيون
 الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على ندمهم بان المعدوم
 لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق بوجود الامر والنهي و
 ذلك اللازم امي الامر والنهي من غير متعلق بوجوده فان الطلب من
 المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعيبه لان المقصود من التكليف
 الامتناع وهو غير متصور من المعدوم فالامر والنهي كمن جلس في داره

٢٤١
 به تعالى في قوله
 قيام الحوادث
 نقاسا والتفصيل
 مذکور في الكلام
 من
 رجم الله
 تعالى

لا يطلب لفظة العزم على الطلب المودع من ان يد عليه كسبوا ان يطلب التمام من صاحب الوقف من قوله كما ارسل
 محال فانهم لا يطلبون من
 لان وجود المنه
 بدون الطلب من
 قوله في ذلك المنه
 لا يتحقق عليك ان اللازم
 من هذا الكلام ان يكون الكلام
 الفعلى الذى هو صفة له
 تعالى هو الذى يكون التعلق
 فيه بالمتعلقين عقدا ويكون
 التعلق بعد وجوده ثم يتجزأ
 وعلى هذا لا يكون هذا الكلام

٢٢٢

الفعلى الذى يتجزأ التكليف
 كمالا نفسيا وقدره من ان
 النفس مدلول الفعلى قال
 الله تعالى

و امر ونهى من غير حضور مأمور ونهى ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس
 ما هو سفة وعبث لانه منزله عنها بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك
 سامعا مأمورا يعى به وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا فى جواب
 هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور نص عليه التقضا زان فى شرح الفتا
 والفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر باننا لا نسلم لزوم السفة والعبث
 وانما يلزم ذلك اى السفة والعبث لو كان الطلب للفعل من عدم
 فى الاصل تجيذا بان ياتى الفعل فى حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا
 واما لو كان الطلب ممن سميكون بان ياتى الفعل على تقدير الوجود
 فلا يلزم السفة والعبث كاحرام الرسول صلى الله عليه وسلم فى حقنا اى
 فى حق المعدومين فى زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة
 وتلقا لك الجواب انه دفع ما قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان ان
 تحقق التعلق به ولا يتحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة
 وان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر
 والنهى وذلك اى اندفاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق
 التعلق بدون تحقق التعلق فى الخارج فى التعلق التجيذى وهو يكون
 بالطلب تجيذا وهو فى تعلق الامر والنهى بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق
 العقل الذى هو المراد ويتحقق فى الازل لا امتناع لتحقيقه بدون تحقق التعلق
 فى الخارج فيكفى له اى للتعلق العقل العلم بالمتعلق فتدبير لعله شارة
 الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازلى الذى هو كلام نفسى لا يكون فيه تجييز التكليف

والكلام اللفظي فيه تميز التكليف فكيف يصح قصرهم بان النفس مدلول اللفظي
 قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الداهيين الى ان
 المعلوم لم يكن يكلف المسفة والعبث من صفات الافعال والكلام ^{النفس}
 عندهم اى عند الاشاعة من قبيل الصفات اى الذاتية لا من صفات
 الافعال فلا يتصف الكلام النفس بهما اى بالسفة والعبث اقول في ^{جواب}
 هذا الرد ان لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تنصف بالسفة والعبث بل بعض الصفات
 ايضا تنصف بهما كيف وكلاهما طلب اى طلب الفعل من المأمور والطلب
 يتصف بهما اى بالسفة والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله ^{الكلام}
 النفس لا يتصف بهما علم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل خبر
 مرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار بتحقيق فاعله الثواب وتاركه العقاب
 والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفاتنا في شرح المقاصد قال
 بعض الاشاعة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار بقله
 الامام في الحصول والمنتخب منها عن بعض الاصحاب فحزم به صاحب السجدة
 فتبعت البيضاوى في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين
 في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعة في المسئلة
 السابقة عشرة وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة قال في الحصول
 هنا وهو شكل من وجهين احدهما انه لو كان خبر التطرق اليه التصديق والامر
 لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه به وسفاهه وغيره

وهو محال انه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيده القحطاني من الاشاعرة
ولنص على كونه من الاشاعرة شارح الموقف والامام في الحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لتوافقه لهم لكن
لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه
على الاشعري ذهب ابي عبد الله مستخلصاً طالباً للخلاص عن اللزوم
اي لزوم السنفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الانزال احداً او
نهيها او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والرحمة
والعجز وانما ينصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما يزال بعد حدوث
التعقبات والتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الامور
وهذه الاقسام من الامر والشيء والاخبار وغير ما حادثه لتوقفها على
التعلقات المحاذية وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام
لكون المحدث باعتبار قيده المحاذ كذا ذكر القحطاني في شرح الشرح وذكر
ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه ابي علي بن سبب عبد الله بن سعيده
من قدم الامر المشترك وحدث الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام
والكلام مبني لهذه الانواع وليست قبيل وجود الجنس الا في صنف ما
فيسبق وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن تقدم
المشترك مع حدوث الاقسام واحباب عبد الله بن سعيده عما اورد على
وقد ذكر في الجواب من قبل عبد الله بن سعيده القاضي عضد في شرح المختصر
واختاره القحطاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التبريد يمنعها

قوله ليس في الازل
اعلم ان الاشاعة تكلم
متفقون على ان علامه في
الازل واحد لكن جمهورهم
على ان ذلك الواحد بما عباد
تعلقه لشيء على وجه حضور
يكون خبراً باعتبار قطعة
بشيء آخر او سلاً وجه آخر
يكون امر الى غير ذلك
فوفي الازل متفق

س م م

تقسيم من الانقسام
التخلقات والازل بن سبعين
قوله بوجه من في الازل يقول
انه ليس متفقاً لشيء من
الانقسام في الازل وانما يبر
احد ما في الازل بن سبعة
منه حرمه

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام
 انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق
 السماوث فالكلام ليس بحسب هذه الاقسام بل هو معرض لها بحسب التعلق
 ويجوز خلوه اى خلوه الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته
 اقول فى رد هذا الجواب بانه لا يرفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر
 باناسلنا ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لاشك انها اقسام للكلام
 والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسمه ما محال وان كان
 التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود
 قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض
 ووجود المقسم بدون وجود قسمه ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون
 هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو
 وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسم ما شئ مع عارض من
 العوارض فوجود قسم ما وجود عارض فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض
 قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولانه
 قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سبيد قال ان القديم هو المشترك
 لا قسم ما هذا خلف اى خلاف لما فرضه من قصر القام على المشترك فتلزم
 لعله إشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقييم باعتبار العوارض
 وتقسيم بعد عوارض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم
 بعد عوارض العوارض ظاهر لاسترة فيه لان الاول تقسيم من بعد الامر والآخر

قولنا اقول بوجوده اقول
 كك ان نقول ان التقسيم
 عرض العوارض ولا يخفى
 الفرق بين التقسيم بعد عوارض
 وبين اعتبارها ولا كان
 العوارض فيما لا يزال فالتقسيم
 عدم جواز التقسيم بدون
 وجود تلك العوارض

٢٢
 ان القسم المقصود فيه التعليل
 حتى يكون كلاما لا يتصل بوجوده
 بدون قسم ما فقال ١٢
 مستر حجة
 المذمومة

تقسيم بعد عروض العوارض لا من بدوالا موهبنا تقسيم بعد عروض العوارض
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات
الساوية لا في الازل لزوم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما في الازل
قبل الازل فلا عروض للعوارض فلا تقسيم لا قسم حتى يلزم من القول بوجود الشيء المنقسم بعد
عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم ونقسم وايضا
لا يكمل المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام لانواعه مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف قد اجاب المصنف
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيده يلزمه فيندفع عنه ليعنى لعل ابن سعيده يلزم عدم كون
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورويان هذا فاسد لان اغراض السفسه
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند النكار ذلك لا توجه للايراد
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيده انما قال هذا الكلام مستحسنا
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيده بهذا علمه على ان الكلام
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفسه والعبث كما هو الظاهر من شرح الموا
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيره لا من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراح
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهبه عبد الله بن سعيده ان لا يكون المعدوم
حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا
للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس مكلف قالوا في الاستدلال على نفيهم

9

قولہ ذیل میں یہ قسم
اے وہ علم الالہی کہ
قائم ہوں تہجد والحداد
من الصفات الثابتہ
و کہذا قال اکثر عباد
الانوار والکلام فی
الازل وانما کسب
الاعتقادات الخلفہ
لابا خلت الاولیات
واما القول ثبوتہ
الاشخاص قریبہ واعدو
الاشہاب بعرض واعدو
توہمہ بجا من الخلفہ
ان مخلص تہجد

تأنيهاً بان تحليل المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه قدم الكلام باقسامه محال لانه
 يكثر قدمه على التناهي يكثر منه كون الامور الغير المتناهيته قد تبه اذا قسم
 الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيادة غير المتعلق بعينه وضرورة ان
 الاضافة تنفرد بتغير المتغيرات اليه ومتعلقة معدوم غير متناه فاقسام الكلام
 غير متناهيته باعتبار عدم تنهايه متعلقة بقدم الكلام باقسامه قدم قسامه الغير
 المتناهيته و قدم بعض الامور المتناهيته والكلان نهياً لبعض العمل لكن قدم
 الامور الغير المتناهيته باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام
 لا تعد فيه بالذات وانما التعد فيه بحسب تعد المتعلقات وان التعد
 بحسب تعد المتعلقات تعد باعتبار اى فانه اى فان كلامه تعالى
 صفة واحدة اذلية لا تعد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم
 والقدرة صفة واحدة لا تعد والاتعلقا بها فكذلك الكلام صفة واحدة لا تعد وال
 متعلقاتها وانقسامه اى انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيره
 ولا فساد كالامر المتعلق بزيادة والامر المتعلق بعينه بحسب المتعلقات لا باختلاف
 الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعد بحسبها ايضاً اعتبارى وقد قدم
 الغير المتناهيته الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهيته
 الاعتبارية في زمان واحد وعدم التنهايه في الامور الاعتبارية ليس ببطل هذا
 اى خذوا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذى يثبت
 شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن ان لم تتم شرائط وجوبه بل
 لم يتحقق التكليف به او لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الامر

14

الله تعالى
ممنه رحمه

المختلف اذ لا يتصور المختلف
الامر بانفسه ثم لا

الذي لم يكن ينبغي ان النزاع في
انتقاء شهود الجواب اذ
الجواب في حق الجواب الفصل

قوله شتر الطراد عجباً

القديسة كيريل
الحبر

۲۷۷

قوله كاعلم والقدرة في تشبيه
بالقدرة أيما إلى جواب ما قاله لو كان
كلامه قديما لاستوى إليه في جميع الحق
كاعلم ولما كان الحسن والقيس بالشراء
صح في كل فعلان يوم به وفي معنى غيرهم
تتقوا امره ودينه على فعل معاً والجواب
أن الشيء الصالح للامور والقدرة قد يكون
ببعض دون بعض كالقدرة القديمة
في المواقف ١٢ منه رحمه الله
قوله شره لا وجوبه
ثم الوعود

قوله قال الجمهور يصح خلافه
 للمعزلة والامام ابي الراسي
 يستبعد هذا الخلاف من الامام
 امام الحرمين وقال السبكي باطل
 انتفاء شرطه على تعيين الاول
 بايقاد والذين الى فهمه من
 إطلاق السبكي كالمجودة
 التيميز به في قوله في خالفه
 الامام والشافعي ما يثبت له

٢٤٨

استعمل علم الله بان
 استعمل علم الله بان
 لا يثبت ان انتفاء شرطه
 لا يثبت ان انتفاء شرطه
 في وجوبه بل هو باطل
 بل كان ايمان
 في الانتفاء وهذا لا يخالف فيه
 الامام والجمهور
 الاجماع عليه في الامام
 مع قوله لا يقال في الامام
 مذكور في التفسير والجمهور
 منه وجوبه

انتفاء شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
 وجوبه فان الامر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته
 اى دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء علم الانتفاء معتبر في وقت
 الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا يدخل له في توجب التكليف وعدمه كما مر
 رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا
 قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعزلة والامام اى امام الحرمين ليس عليه
 التاج السبكي في جميع الجوامع وقد استبعد الامام الراسي هذا الخلاف من الامام
 وفي صورة الجهل من الامر عن انتفاء شرط وقوعه كما مر السيد عبده بنحيا طه
 ثوب غذا جابلا عن بقا حياته الى غدا يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
 ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم غير
 قال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر ثم علم ان ما ذكر من انه ان جهل
 الامر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبنى اما على جعل المسئلة
 الامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يفيده صحة التكليف
 بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور
 كما يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة
 امتناع التكليف بالجمال ان الاجماع منعته على صحة التكليف بما
 علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف فبانتفاء
 شرط من شروطه من ازادة قدسية كما روى الله تعالى او ازاة حداثة
 كما روى العبد و اشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعزلة من ان الافعال

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القدسية او ارادة العبد كما وثه كذا قال الفاضل
 ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القدسية وهي ارادة الله
 الله تعالى لان ما لم يشار لم يكن وبالارادة السخاوتة وهي ارادة العبد والالم
 اختياريا وعند المعزلة ليس مشروطا بالارادة القدسية لانهم قالوا وقوع
 الطاعات من العاصي مراد الله تعالى مع انتفاءه ووقوع المعاصي منه
 مراد الله تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لاخذنا
 في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله
 او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قدسية كانت او حاوتة على اختلاف القولين فيجب
 والله تعالى عالم بكل شيء فعاله بانفسار الارادة التي هي شرط وقوعه وعلى صحة
 التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله
 انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعزلة وامام الحرمين
 ههنا مناقضته لما نقلوا ههناك من الاتفاق كما نأ نقول ذلك الاجماع
 بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض
 المحققين يعني القاضي عضد عنه نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر
 والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه
 امي التكليف المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي
 لا على الوقوع والالم يصح مع ظن قوم الاستناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته فى الوقوع اى فى وقوع التكليف به
 بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذنبية
 وامكان ذاتيا فالمراد بالصحة فى قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفى مسئلة الاجماع
 الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعده كلام القوم فان الاستدلال
 صرح فى شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا
 والتفتازانى قال فى شرح الشرح بالترقى على قول القاضي عضد والاجماع منتهى
 على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه فى قوله وان ظن
 قوم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى الى التكليف ومنشأ غلط
 المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق فى دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التفتازانى فى شرح المنهاج
 من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر بالذهن الى فهمه على إطلاق
 التكليف كاستحوة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما يتبادر الى
 كسطق علم الله بان زيد الايو من فان انتفاء هذا المتعلق شرط فى وجوبه
 لكن لا مع يقينه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه
 الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على ذلك من حيث
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى
 شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

قوله قبل ان قال وقت الفعل في وقت وقوعه
 لا يعلم الجواز ان يكون لا يوجد بشرط من شروط وقوعه
 لا يعلم الجواز ان يكون لا يوجد بشرط من شروط وقوعه
 لا يعلم الجواز ان يكون لا يوجد بشرط من شروط وقوعه

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقول قبل وقت الفعل متعلق
 بقوله لم يعلم الجواز ان يكون لا يوجد بشرط من شروط وقوعه
 الفعل كالجحوة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الامر
 بانقضاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف
 على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بشئ مع احتمال عدمه مع اننا نعلم قبل
 وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل
 اى قبل وقت الفعل وهو محتمل راجع الى ما ذكره النقي السبكي
 في شرح السنهاج وذلك اى لا تكرار المذكور باطل للاجماع الذي حكاه القاضى
 ابو بكر الباقلا في درواه ابن الساجب في المحضر عن القاضي على تحقيق الوجوب
 اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا على
 الفعل ببل ليل وجوب الشرع في الواجب الموسع والعمرى بدينه
 ادعاء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشرع المذكور فرع تحقيق الوجوب
 واداء تحقق الوجوب لعل المكلف اذا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال
 والد اوستا اذا اوستا في ان الاجماع بدون العلم غير معقول
 لافهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل
 الاجماع بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب
 يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع
 على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن الذي اسبغوا الى عدم صحة التكليف بعلم
 عدم شرطه قالوا في الاستدلال على ندمهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

او دوا ولا منع الاجماع فانه
 ونسب جاعه الى صفة من العلم
 بخلق النبي بل في وقت وقوعه
 بانه لا اعتداد بالتحالف في ذلك
 كما في شرح الشرع فلا
 اعتداد به لان التحالفين
 مجتهدون فمقدرون فلا
 اجماع الا باقتناعهم وانما يراجع
 اجماعهم في تحقيق الوجوب على
 اية الظن البين على ان
 لا ترى لصحة دينية فرض الظن
 مع احتمال عدم بقائه صحة
 التكليف في الركعة الثانية و
 انما منع الاستدلال لان
 اللازم العلم بالوجوب وهو
 احد شرط العلم بالوجوب وهو
 فلا يلزم من العلم بالتكليف
 وان نحن وفيه ما فيه ١٢

بما علم الأمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم
شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح^{الشرح}
غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتفأ اذا لا يمكن
تشرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان^{الامكان}
اى الامكان الذى الذى هو شرط التكليف ان يكون حائثاً في فعله عادة عند^{حضور}
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع
شرائطه بالفعل وهذا يقتضيه من المصنف على وفق نصرت ابن الحاجب القاضى
عضد بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى وليس
الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين بشير اذى في شرح المحقق من انه الامكان
الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر فان عذرنا بالامكان
في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لاسلم انتفاء اللازم اذا الامكان
الوقوعى ليس بشرط للتكليف وان عموماً الامكان العادى لاسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لا ينافى في الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا ينافى في الامكان^{الامكان} منتفأ
لغيره وقلنا ايضاً في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بجمله الامر بعدام الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعلله الامر فان عدم امكان الفعل الذى
عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الامر عالماً بعدم شرطه
كما في امر الله تعالى او جابلاً كما في الشاهد مثل امر السيد علامه من غير تأثير لعلم

الامر وجب له في ذلك اذا دخل للعلم في الامكان والا متناع فانه الى العلم
تابع للمعلوم الحكم المعلوم يمكنه يتعلق العلم بامكانه والحكم ممتنع يتعلق
العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ
عدم الشرط يمتنع وجود الشرط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقنا بتقص
الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال
على نهيه ثانياً بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه
صح التكليف به مع علم المأمور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم صحة
التكليف بالفعل الذي علم المأمور انتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين
ما اذا علم المأمور بانتفاء الشرط فلا يصح ما نفياً اذ لو كان مانعاً في صورة علم الامر
لمكان مانعاً في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس مانع عندهم فلهذا يكون
مانعاً في صورة علم المأمور واللازم هو صحة التكليف بالفعل مع علم الامر
بانتفاء شرطه باطل اتفاقاً اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء
شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا لا نسلم ان المانع من
التكليف في صورة علم المأمور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول
بل بهنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط
وهو الانتفاء بخلاف ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكنه بالفعل بوجود الشرط
بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعاً وعاصياً بالاعتراف على الفعل

قدوة اذا زاد على علمه
 اقول انك اذا تاملت
 وان لم يكن في قلبه
 فاني احب ان اكون
 ان لم يكن له دخل في
 وعده فاذا اذا علم
 وقوله ليح اطلب
 واذا علم عدم
 بغيره بخلاف اطلب
 فانه لما احتل الامر
 عند الامر لا يمنع اطلب
 بل يمنعك عقله في
 الجمله فانه في
 راج

سلم على رضى الله عنه
 لم يزل يصرح
 متفق فينا نحن فيه
 فيستحق العذاب وهو
 الثواب والمكره فيستحق
 دوى الابتلاء بالغرم
 اى فائدة التكليف
 قوله لا تقاد الفائدة

ان يعلم ان سلم
 ابن سريج اوشان وعشر
 قالوا مع النبي صلى الله عليه
 فانه كان يصلى معه
 يقال ان يصلى معه وقد
 الاخرة فقط كما ذكره ابن
 الشافعي في قوله
 في تصحيحه انى احكام الدنيا
 ولاخرة حتى لا يورث اقراره
 الكفار ونحو ذلك ولم يزل
 ٢١٢
 انه صلى الله عليه وسلم
 هذه الاحكام وانما نقلت
 العبادات فقط ولا يكون
 تصحيح اسلامه من حق
 سائر الاحكام
 والله اعلم بالصواب
 ومن ثم يحكم باسلامه
 على كل من قبلنا في احكام
 حتى يكون ما عليه سائر الاحكام
 المتعلقة بالاسلام قد ثبت

والترك وبالشرك والكفر اهتد له فحصل الابتلاء وبالحكمة عدم التكليف في صورة علم
 المأمور به بالتفكير الشرطية كانه قضاء الفائتة اى فائدة التكليف **مسألة**
 اسلامه صلى الله عليه وسلم انما قل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل مغفرا
 في التكليف وكون أصل العقل كافيا في الصحة بدل دليل اسلامه على رضى الله
 عنه اخبر البخاري في تاريخه عن عروة قال قال سلم على وهو ابن شان
 والحاكم من طريق ابن اسحاق انه سلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس
 وسع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشر سنين
 وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه سلم وله اقل من
 عشر سنين بل نص على انه سلم وهو ابن سبع اوشان سنين وقال شيخنا الفاضل
 فعلى هذا يكون عمره حين سلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن
 البعث الى بدر خمس عشرة فعمل فيه تجوزا بالقام الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق
 قول عروة قالوا وصح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك قد اخرج
 الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباسي قال له في اول البعث لم يوافق محمد على
 دينه الا امر به ته خديجة وهذا الغلام على بن ابي طالب قال عفيف فزايتم يصلي
 فوددت اني سلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني بن العام
 وقد يقال تصححه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فسلم وكلامها
 في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يورث اقراره الكفار ونحو ذلك ولم ينقل
 انه صلى الله عليه وسلم صحه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي
 معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صححت

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
 السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرناه هو الوجه انتهى قلت ولتأمل ان قبول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
 دينا واخرى ومن ثم حكم باسلام كافر صلي الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجرى عليه
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتهى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل بينا في
 في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم ان يخصم على وجه الاستحسان
 في معرفته سبحانه والله اعلم كذا في التقرير يشرح التحرير قال فخر الاسلام البرز
 والقاضي البوزيد وشمس الائمة الحكواتي وموافقهم بثبوت اصل وجوب الايمان
 عليه اى على الصبي سميته حدوث العالم بما فيه من الايات الدالة على الوهية الكبار
 تعالى لنفس وجوب الايمان ان لا يثبت بالامر لتعلق صحته بكون المومنين اهل الفهم بل
 ما سببه اذا لم يتخلل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لا لزوم
 اذ الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
 لا وجوب الادعاء اى ثبوت وجوب اذ الايمان عليه لان وجوب الاداء
 بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان ابيته الصبي للخطاب منوطه بما لا
 واعتدله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله التكليف والخطاب
 على الصبي بجر العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول استاذ
 الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحتها له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في
 الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم
 الصبي عاقلًا وقع اسلامه فرضًا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
 بل على مشروعيته كصوم المسافر اى كما اذا صام المسافر في رمضان
 وقع الصوم منه فرضًا ثم هو في نفسه غير متفرع الى فرض ونقل بل لا يحتمل
 اصلاً فلا يجب على الصبي العاقل تحجيداً كما تجب يد اسلامه حال كونه بالغاً
 كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجب يد صومه في الحضر وبذلك تجب الزكوة
 بعد اسبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتحجيل الزكوة من المكلف بعد
 وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تججيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه
 قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب لفعول قبل
 الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام على كما عرفت فاما
 يصلح عذر في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد
 بعذر الزوم والاغما بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
 بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امررة الصبي وهو
 باياه بعد ما عرضه القاضي عليه لفرق بينهما كما ذكره التفثاراني في التلويح ونفاة
 اى اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الا بئمة السر خسي كما نضر عليه
 ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
 ما لم يبلغ وان عقله لم يحد حكمة اى حكم اصل الوجوب وهو اى حكم
 اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشئ بدون حكمه والكان

سبب الوجوب ومحملة قائما لكن لو ادعى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
 الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان سبب عدم الحكم فقط و
 الا فاسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب مقتضى
 الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه
 فانه يصير به موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء وذكر
 ابن امير الحاج في التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظرا لانا
 لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
 ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى
 ان النظم والمغنى عليه يجب عليهما القضا فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
 للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
 بهما بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
 يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه
 حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداءه يقع مسقطا
 للواجب وما نفا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة في الصبي العاقل ^{بينش}
 اصل الوجوب لوجود مقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهام في التحرير والاداء

يعنى قول فخر الاسلام اوجه **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به
 اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لا شرط
 الفهم استلزم شرط العقل الذى به الالبينة للتكليف ولما اطلق الحكم وغيرهم
 لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحقيقة

كفر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
 نور في بدن الادعي يضيء به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
 فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى غوغل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضرورات الى النظريات فقولهم
 نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك ايضاً اي يصير ذات نور
 اي بذلك النور طريق يبتدئ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
 المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اخذاتها صيرورتها بحيث يبتدئ القلب
 اليها ويتكلم من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي
 متعلق ينتدرو الضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
 الحواس فيبتدئ اي ليظم المطلوب للقلب اي الروح المسماة بالقوة العاقلة
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاتاً اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس وتوليداً فان الافكار معدرات للنفس و
 فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلخيص ذلك
 اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع ويشهداوة
 من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله ان
 ان يناط بقدر معتد به فان سيطر التكليف بالبلوغ اي بلوغ الادمى حال
 كونه عاقلاً لا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتداد
 ويعرف كونه عاقلاً بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على حد
 كان معتدل العقل والكانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف عليه

اى على البلوغ عاقلاً وجوذاً واما قال البيهقي في السنن الصغرى نحو
 في معرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الطهارة وقبلها
 اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان
 عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل في
 قول البيهقي نظر لانه قد ثبت في الصحيح ان جابر ابن عمر رضى الله عنهما
 عرضا على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وها دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرض
 عليه صلى الله عليه وسلم يوم الخندق وها ابن خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وهذا
 دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضاً عليها يوم احد فثبت ان اناطه الاحكام
 قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقي تأييد لاناطه الاحكام بالبلوغ كذا
 في بعض المشرح وقال ركبت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت
 اناطتها بالبلوغ فلا يجب ادعاء شئ على الصبي ولو عاقلاً هذا هو المختار
 فخر الاسلام في اصوله والقاضى الامام ابى زيد في التقويم وهو الصحيح لا يجازى
 على الصبي مخالف لظاهر النص كما سيأتي وظاهر الرواية ايضا كذا في الكشف
 خلافاً لابى منصور الماتريزى وكثير من مشايخ العراق من الحنفية والمعتزلة
 في وجوب الايمان اى وجوب ادراك الايمان فانهم ذهبوا الى عقاب
 اى عقاب الصبي العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة الصبي العاقل
 البالغ في كمال العقل وانا عذر في اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف للوجوب كخطاب
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

خلافاً لابى منصور
 اى وعبدية كثيرة
 من مشايخ
 العراق من
 الحنفية كذا
 في التقويم
 من مشايخ

ان العبد يوجد لافعاله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال
 فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان
 وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيطهر التفاوت في عمل الاركان
 لا في عمل القلب انتهى وايضا في قلبت وهذا القول موافق لقول الفرقي
 الاول يعني المتغزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا
 وهو لا يتقيدون بالوجوب هو الله تعالى والعقل معرف كاختطاب انتهى وذكره
 الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة
 رحمه الله وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال
 لا عذر لاحد في الجهل بخالقته لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
 نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم به الحجة وخلافاً
 للقاضي ابي زيد الدبوسي حيث قال القاضي البوزي في التوقييم بوجوب
 جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اى على الصبي العاقل
 الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لقصور البدين والدليل لنا اولا قوله
 صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى
 يستيقظ عن نومه وعن الصبي حتى يحتمل اى يبلغ وعن المجنون
 حتى يعقل رواد ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال
 النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون رفع
 بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم ووجب عنه حمل الحديث

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضى ابى زيد ان ^{يقول}
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعد النوم فلو دل
رفع القلم على نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف
الاجماع ولما كان يريد ان الصبي العاقل اذا لم يجب عليه الايمان ينبغي ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجمته مع انه يعرض
الاسلام ولا يضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعدض الاسلام
عليه اى على الصبي بعد اسلامه زوجته لصحته اى لصحة الاسلام
من الصبي لا لوجوبه اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اى
ضرب الصبي بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليها قال الترمذى حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم قاضيا
ليخلق باخلاق المسلمين وللاعتقاد اى ليعتاد الصلوة في المستقبل
فهو نفع من المنافع كالبهيمة اى كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه
 وآله وسلم تضرب الدابة على النفاق ولا تضرب على العثار رواه ابن عدى
في الكامل الا انه ذكر انه من مثاكير عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير
تقليفا اى لا لتكليف وكونه مكفيا بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم
القنساخ كحاج المداهقة اى التى قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في
فى اللغة واما عنه الفقهاء فهى التى بلغت اى مدة البلوغ وهى سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت وج مسلم لعدم وصفه

قوله اصل
الوجوب أي
وجوب الاداء
بل يمكن ان يكون
الاداء سقطا
بغير الصبي ١٢
منه ر

٢٩٢

قوله كان
مع
الانسان في العبادات
والصوم من العبادات
بما مضى ر

الايمان يعني لعدم بيان المرافقة صفته الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان
فلم تقدر على وصفه ذكره في الجوامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفا بالايمان
لبانت من وجهها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر
على وصفه ينفي عن كمالها اقول وفيه شيء من الدليل انه اي عدم الفساح
نكاح المرافقة بعدم وصفه لا يبطل منسب القاضي ابى زيد لانه لا يدل
على نفى اصل الوجوب اي وجوب الايمان عن المرافقة العاقلة فيحصل
ان عيشت اصل وجوب الايمان عليها وليسقط اداء الايمان عنها بغير الصبي
فعدم الفساح نكاح المرافقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب اداء
الايمان عليها لعدم اصل الوجوب عليها واجبة لنا على القاضي ابى زيد
خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اي على الصبي العاقل
ثم سقط الوجوب بعد ثبوته لعدم الصبي دفعا للمخرج اذا لا يتوجه
عليه الخطاب بالاداء في حال الصبي والقضاء مستلزم للمخرج البين ^{لكن}
الصبي الاتي بجميع حقوق الله كالصلاة والصوم وغيرهما من العبادات
موديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر واللائم
وهو كون الصبي الاتي به موديا للواجب باطل اتفاقا اذا الكيل متفقون
على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافلة وحيث لم يقع المود
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا ولما كان بهن منطنة
سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعني بين قوله لو كان واجبا
عليه ثم سقط الوجوب دفعا للمخرج وبين قوله لو كان اتا موديا للواجب

ان يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في الركعة
 عن المسافر وطالب ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الركعة لا يكون
 موديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي
 رخصة اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الركعة عن المسافر لعدم
 الاثم للصبي في تبيان حقوق الله تعالى بالاقتناع وفي رخصة الاسقاط
 يكون الاثم في الاثبات عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ياثم قد جرد به فانه
 دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
 تاثير في كل ما هو رخصة اسقاط كالمسافر اذا دوى اربعاً فانه لا ياثم باوامر
 الركعتين الاخيرتين بل يكون مسيئاً بالجمع بين النفل والفرص في تحريمه
 وكذا صاحب الحنف اذا دخل المسار داخل الحنف وغسل الرجلين لا يكون
 اثماً نعم عدم اوار الواجب لازم لكل رخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه
مسئلة الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك
 الشئ وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للحكم وهي ضربان
 اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحق
 المشروع له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
 يعتد به شرعاً ثم اهلية الاداء نوعان كاملة بكامل العقل والبدن وهو يكون
 عند كونه عاقلاً بالغاً فيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احدهما اى احد من العقل
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فنبعض كلامه لشبهه كلام العقلاء وبعضه
 يشبه كلام المجانين فعقله قاصر والكتاب بدنه كاملاً بالبلوغ والثابت معها
 اى مع الالهية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداؤه لا وجوب
 الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الالهية القاصرة ستة لانه
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتل حسنة القبح
 بان سقط حسنة ويصير قبيحاً غير مشروع بوجه وقيح محض اى لا يحتل قبيح
 احسن بان يسقط قبحه ويصير حسناً مشروعاً بوجه وبين بين اى متردد بين
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع
 محض بحيث لا تكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا تكون فيه
 شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعاً
 بوجه وضاراً بوجه آخر والاوّل اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يحتل حسنة
 القبح كالايمان لا يسقط حسنة اى حسن الايمان وفيه اى الايمان
 نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما سعادته دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوماً للدم
 ومحفوظاً عن التجربة ومغزى ايمى المسلمين واما سعادته الدار الآخرة فانه
 يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان فى الايمان
 نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبي لكون الايمان نفعاً محضاً
 لا يشوبه ضرراً بلية للصبي للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان
 وجد من الصبي حقيقة فكذلك كما تخلف الوجود الحكيم عن الوجود الحقيقي انما يكون

للمحج عنه بالشرع والمجترأى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتبار ايمانه من
 المشرع لم يوجد له حسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
 محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محصا لا يشوبه ضرر ولا
 لا يليق بهذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
 مناسط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف
 يكون فيه نفع محض منع قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسح نكاح زوجته
 اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبي المومن من مورثة الكافر

٢٩٥

وفدقة النكاح بين الصبي المومن وزوجته المجوسية لكفر القديس
 ابي قريش الصبي وهو مورثة وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة ابي قريش الصبي
 وهذا في فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبي فيها مضافان اليها لا اليه لان الاسلام شرع
 عاصما للمحقق لا قاطعا لها فحاصله منع كون الضرر في الايمان باننا لا نسلم
 ان هذين الضررين لذين لهما للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل بقا قريش
 وزوجته كافرين فانه لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبي من
 الميراث ولم يفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الضررين
 حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشيء الموجب بثبوت
 ذلك الشيء صحة حكم وضع الشيء لذلك الحكم لا حكم يلزم الشيء من حيث
 انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

قوله فهو بالتبع لان
وضع الايمان بآداب
ويحقق به النية
مع ارباب الشقاوة
فيترتب عليها الحكم بها
بتعالو وجوده ١٣
منه رحمه الله تعالى

بين الزوجة ومينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانها من
ثمراته ولو ازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اى
ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبع اى تبعاً
لوجوده لا قصد اليه ليعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من
لوازيمه لان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصد اليه وكمن شى
ثبت تبعاً لا قصداً ولا يبعد الضرر المتبع فيكون فى الايمان نفع
محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثة السلم فلم يكن لانه
محصوراً فى حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته سلمت
قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساطان فيبقى الاسلام فى نفعاً
محضاً وصار هذا لقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتيب
العق اى عتق القريب على قبول اليه ليعنى اذا كان قريب الصبي فوهم
محرم من الصبي عبد الشخص فوجب هذا الشخص ذلك القريب للصبي
فقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقاً
على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الهبة وقبولها
لوجوده لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
عليها فالعتق لزم من خارج وهو ملكية القريب بالتبع والثاني
اى ما هو حق الله تعالى وقبح لا يمتثل قبحه احسن كالكفر فانه قبيح من
كل شخص فى كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة هذه الزناو
حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضرر

محض لا يشويه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق
 امرئته وبهته ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذا كانت تقتل
 ولو صححت رده لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اى على عدم صحة
 الكفر من الصبي الشافعي وابويوسف آخر اوفى الميسوط وهو زنا
 عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة
 استحسانا عندنا اى عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام
 الآخرة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين
 ابي يوسف والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السخري في اصول
 الفقه والكان الطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي يوسف
 والشافعي في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع
 الشرك حقيقته والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف العقل والنص كذا في
 كشف البرزوى وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتفتيح من تنبيه
 وشرو التلويح والتقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل
 في احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل
 عفى عنه وجعل مومنا لصار الجاهل بالله تعالى عليه لان الكفر جهل بالله تعالى
 وصفاته واحكامه على ما يسي عليه والجاهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في
 حق رب الارباب فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر
 ودخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر اواره بعقله وصحة دركه حاله يرد به شرع
 ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا تخيل الشبهة

قول الفقهاء فان
 امكن شفعون
 على ان العباد
 للشيء ما يثبت به
 الصبي العاقل
 نافذة من
 رحمه الله
 تعالى

بحال الشخص فيستوى فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعذر غير مسموح
 لان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجه
 لا يبقى في معرّفه شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير
 صاحب الكشف البردوسي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
 البالغ انا يحكم بروتة لتحقيقها منه وكونها محطورة لا لكونها مشروعة لانها
 لا تتحمل ان يكون مشروعة بحال انها تتحقق للصبي العاقل كاليان ويثبت الخطر في حقها لانها
 لا يحتمل ان لا تكون محطورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
 واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يتنع بثبوتها بعد الوجود حقيقة
 للمجهر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي
 لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الا عذر فلذا بعذر الصبي قال الشيخ
 ابو الفضل الكرماني انا حكمنا بروتة من ردّة الحكم باسلامه لان الاسلام
 مما يوجد من العبد من اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
 بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امره انه امرة الصبي المسلمة
 وليجده الصبي الميراث من مورثة المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها
 لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الضرر في حقها اذ هو غير جائز فلم يصح
 العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجه لو اسطة لزوم هذه
 الاحكام كما اذا ثبت الارث او تبعا لابويه بان ارثا او بحقابه بدار الحرب
 ولزوم هذه الاحكام حيث لا يتنع بثبوتها لو اسطة لزومها كذا في كشف البردوسي
 والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

في مسألة ردة الصبي فانها حكم بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
 ووقوع الفرقة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجماعا
 وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندهما بل قيد
 وحسب لانه امي القتل للمرتد ليس بعجم الا قد ادبل قتل المرتد بالحراية
 لاهل الاسلام ولهذا الاثبث القتل في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعداء
 كالزمنى والعميان في رواية وهو امي الصبي ليس من اهله
 امي اهل الحراية لضعف البنية فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة
 لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يثنى على
 الابلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اسارة الابد
 مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء
 على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اسارة الابد تأديب للمراضة في المستقبل
 بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق
 الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل للتملك كالصبي وذراعه
 اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامته يكون بطريق
 الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصفة
 بالمرض والحيوة بالموت والغنا بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
 العقوبة اليه اشترش لائمة رحمة الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد الكفا
 جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقيق
 معنى المجارية بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي
 حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بجبره اسلامه فكفره دة
 عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث
 هذا الخلاف الشيعة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون
 مستقطلة اذا السد وتندرج بالشبهات الا انه لو قتل الانسان قبل البلوغ
 او بعده لا يعزى شيئا لان من ضرورة صحة ردة اهدار دمه وليس من
 ضرورتها استحقاق قتله كالمرة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها الانسان
 لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق لله تعالى متروك
 بين احسن والقيح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية
 كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة في
 وقت كالاولقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و
 استوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيدين وايام التشريق في حق
 الصوم وحكم هذه انها تضيح مباحثته اى مباحثته الصبي بها للثواب
 اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والا عتباد اى اعتياد اداها بعد البلوغ
 بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
 على الصبي بالشرع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها
 واتمامها حتى لو افسد ما عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشرع
 قضاء ما كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
 قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي

قلنا فانما
 مشروعة
 تعليل كونها
 ثابتة اى شرعية
 بين الحق والظن
 رحمته عليه
 تعالى

مصحح ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات على طين
 انها عليه ثم نسين انها ليست علة يصح منه الاتمام مع فوات صدقة اللزوم
 حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك
 لا يلزم على الصبي جزاء محظور احرامه اى احرام الصبي اذا ارتكب
 محظور احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتى كما هو محظور ومنوع
 موجب للنجاسة جزاء هذه النجاسة لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك يستتبع على
 الالهية الكاملة بخلاف ما كان مالياً من العبادات كالزكاة فانه
 لا يصح منه اى من الصبي اذاره لان فيه اى في اذاره ضرراً
 بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيستتبع ذلك على الالهية الكاملة لا على
 على القاصرة والرابع اى ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة
 والصدقة فان النفع فيه ظاهر لو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يخل
 والضرر فيه منتفٍ تصح مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى
 من الصبي لان التصحح ممكن على وجه الالهية القاصرة اذ الالهية القاصرة كافية لاداره وهو نفع
 محض بلا اذن وليه اى ولي الصبي لانه اى القسم الرابع نفع محض
 والولى انا جعل ولياً لان لا يتضرر بالعزائم فتخص الحاجة الى الاذن فيها
 يجتنب المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل السخلع
 من العبد المحجور بان خالف امرته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه يصح
 لان حجة عمافيه ضرراً ولو سمى ضرراً وبذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على
 اذنه ولا يظهر الحجر فيه ولذلك اى لصحة مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي

بغير اذن الولي تجب اجرة الصبي المحجور اى الممنوع عن التصرف غيره
 الماذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد
 اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة
 مترددين الضرر والنفعة كالباع فلا يملك الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي
 ولهذا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي
 وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ودوجب الاجارة
 باعتبارها فاذا نفسه لم يجب الاجر وفى الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد
 يتحقق منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم
 لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما يتحقق منفعة لقبول الهبة والصدقة
 لان الحجر لرفع الضرر فبما لا ضرر فيه بوجه الحجر كما فى كشف البرد وفى التبريد
 والتقدير ذكر فى وجه الاستحسان لانه اى لطدان عقده بغير اذن وليه
 لحقه اى الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة مترددين الضرر
 النفع فلا يملك بدون اذن الولي فاذا عمل لقي الاجر نفعا محضاً وهو غير محجور
 فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط اسلامه اذا كان الصبي المحجور من العمل
 حراً حتى يملك فى العمل له الاجر بقدر ما قام من العمل ان الحجر لا يملك بالضمان اما
 العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى له العبد
 الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فان هلك العبد
 فى العمل فالقيمة اى فتجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة
 العبد من يوم الغصب لانه غاصب حين استعمله بغير اذن مولاه فيملك بالضم

من حيث وجب عليه الضمان كالأجور لا يجب على المستاجر الأجر لان
 والأجر لا يتبعان وإنما وجبنا الأجر لنفع المولى ووجب الضمان لنفع له
 من لزوم الأجر بخلاف الصبي المحرق انه وإن هلك في العمل فله الأجر بقدر ما قام
 من العمل لان المحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من إيجاب الأجر وكذا تك اذا
 قاتل الصبي بغير اذن وليه لاشئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وإنما يصير
 اهله عند اذن وليه فيكون حاله كحال المحر في المستامن ان قاتل باذن الامام
 استحق الرضخ والافلاذ في الاستحسان استحق الرضخ بالاراء المهمة والضمان
 واستحق المجتنبين اى ما دون السهم من العينة لانه غير مجبور عن النافع المحض واستحق
 الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما لو اذن فيه من جهة
 المولى مع عدم جواز شهود القتل اى حضور الصبي للقتال بدون الاذن
 اى اذن وليه بالاجماع وذكر غير الاسلام في اصوله اقره صاحب الكشف
 ما حاصله انه يحتل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحساناً قول محمد لان عند
 امان الصبي المجبور يجب وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال اذا كان له ولاية
 القتال كان مستحقاً للرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمد رحمه الله
 لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبنى على اصله كتفريعات
 الزبادي اتمها عند ايجيفة وابن يوسف فلا يستحق شيئاً لان امان الصبي المجبور
 ليس يصح عنه بها فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يملك له شهود القتال
 بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئاً بالقتال كما محرر اذا قاتل والاصح
 ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المحر عن القتال لدفع الضرر وقد اقلب نفعاً

قوله واستحق
 الرضخ اى
 ما دون السهم
 العينة
 قتال
 سر

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق وأشار إلى ضعف هذا الاختلال ^{الملك} ^{الملك}
 في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن أمير الحاج صاحب الكشف في
 أن استحقاق الرضخ قول الكل على الأصح حيث قال والأصح أن هذا جواب الكل
 لأن المحذور عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمحذور
 عن الاستحقاق انتهى والخامس أي ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق
 ونحوه من العتاق والصدقة واليهته فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك
 النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه أي لا يملك نفسه
 الخامس ولو باذنه وليه حتى لو طلق الصبي امرئته باذن الولى بالطلاق لا يقع
 الطلاق كما لا يملكه أي الخامس عليه أي على الصبي غير أن أي غير الصبي
 كالولى والوصى والقاضى لأن ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات
 الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية
 الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والسحابة فاما عند تحقق
 السحابة اليه فهو مشروع قال شمس الأئمة السرخسى في اصول الفقه ذم بعض
 مشايخنا رحمهم الله أن هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي حتى أن
 امرأته أي امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا أي هذا الزعم
 وهم عندي فإن الطلاق يملك بملك النكاح فهو من نوازم فلا يملك
 النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه أي في ملك الطلاق واثبات
 أصل الملك وانما هو أي الضرر في الإيقاع أي إيقاع الطلاق فانه يبطل
 ملك النكاح فينبغي أن لا يصح النكاح لكن ربما نشأ من الزوجة مضرة عظيمة

فحينئذ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اى الى ايقاع الطلاق من جهة
 لدفع الضرر كالك الاقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
 انما اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والحال
 عن حكم غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نعلم خلوه عن حكمه اذا حكمنا
 في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته وعرض عند الاسلام فالى فرق
 بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارادت وقعت
 الفارقة بينه وبين امرته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدت امرته مجبوبة
 فحاصلة في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ كذا في الكشف
 والتقرير وايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصى في نصيب الصغير
 من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً
 نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وبهذا الضمان لا يجب الا
 باعناق فيكفى بالاهلية القاصرة دون جعله معتقاً للحاجة الى دفع الضرر
 عن الشريك فعرضا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يعمل
 ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
 فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضى مال الصبي ضرر محض لانه
 قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم
 النخماس ولا يملك القسم النخماس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضى الاقراض
 على الصبي مع ان القاضى يملكه على الصبي اباب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضى قاله
 اى مال الصبي من المولى اى الغنى لانه اى اقراض القاضى حفظ وصيانة

٢
 فلو كان صحيحا تبين
 فساد قول من قال لو اثبتنا ملك
 الطلاق كان خاليا عن حكمه
 ولاية الايقاع وحسب الحال
 عن حكم غير معتبر شرعا كبيع
 الحر وطلاق البهيمة واذ كان
 طلاقا في قول محمد واذا وجدت
 امرته مجبوبة فحاصلة في ذلك
 فرق بينهما وكان طلاقا عند
 بعض المشايخ كذا في الكشف
 والتقرير وايضا في الكشف
 واذا كاتب الاب او الوصى في
 نصيب الصغير من عبد مشترك
 بينه وبين غيره واستوفى بدل
 الكتابة صار الصبي معتقاً
 نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب
 شريكه ان كان موسرا وبهذا
 الضمان لا يجب الا باعناق
 فيكفى بالاهلية القاصرة دون
 جعله معتقاً للحاجة الى دفع
 الضرر عن الشريك فعرضا ان
 الحكم ثابت في حقه عند الحاجة
 فاما بدون الحاجة فلا يعمل
 ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية
 القاصرة لتوفير المنفعة على
 الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
 فيما هو ضرر محض ولما كان
 يرد ان اقراض القاضى مال
 الصبي ضرر محض لانه قطع
 الملك عن العين ببدل في ذمة
 المستقرض ولا نفع فيه فهو من
 القسم النخماس ولا يملك القسم
 النخماس على الصبي غير الصبي
 فكيف يملك القاضى الاقراض
 على الصبي مع ان القاضى يملكه
 على الصبي اباب عنه بقوله انما
 يجوز اقراض القاضى قاله اى
 مال الصبي من المولى اى الغنى
 لانه اى اقراض القاضى حفظ
 وصيانة

المال الصبي مع قلادة على الاقضاء اى الاستيفار من المستقرض
 بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينه فان علم القاضى كاف فى الحكم و
 تحصيل المال منه فلا احتمال للمجود به عند علم القاضى بخلاف الاقراض من
 غير الملى لا تنفاد القدرة على الاقتضاء فى الكشف صح الاقراض
 من القاضى وصار هو مندوب اليه لان الدين الذى على المستقرض بسطة
 ولاية القاضى يعيد العين وزيادة لان القاضى يكفيه ان يطلب مليا على خلا
 العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى بعتبار
 الملازمة وباعتبار علم القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
 وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها لتلف
 باسباب غير محصورة فصار القرض لمقابلة الشرط وهو ان يكون المقرض
 قادرا على تحصيله بالمنافع الخاصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضى له
 ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصى لترجح جهة الشرع فى حقه فلا يملكه
 انتهى قال مولانا نظام الملّة والدين فى الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية
 فى زماننا لظهور الخيانة اليوم فى القضاة لانهم قالوا ان افشارا سخيانة فى
 القضاء اقتضى ان لا يفتى بالاجراء بعلم القاضى بخلاف الاب فانه لا
 اقراض مال ابنه الصبي من الملى لعدم القدرة على الاستيفار لانه لا يمكن
 من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا فى رواية
 يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من الملى لان الاب يملك التصرف فى المال
 والنفس فكان بمنزلة القاضى واما الاستقرض فقد ذكر فى شرح الجامع الصغير

لقاضيخان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه يملك عليه
 والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا بأس اذا
 كان ولياً قادراً على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلاً عن المنتقى انه ليس
 للقاضي ان يقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اى ما هو حق ^{للعبيد}
 مسترد بين النفع والضرر ومحمّل لها كالبيع فانه اذا كان راجحاً كان نفعاً اذا
 كان خاسراً كان ضرراً والاجادة فانها اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
 نفعاً في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضرراً في حق المستاجر
 وغيرهما من المعاوضات التي يوخّذ فيها العوض كالسكاح والكتابة والشركة
 والاخذ بالشفقة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرسن فيها اى في
 هذه الاشياء تقع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولى باجازه
 يندفع الاحتمال اى احتمال الضرر لان الولى لا يرمى المصلحة الا فيما له فيه
 نفع غالباً فالتحقق بما يتجنى نفعاً فيملك الصبي هذه القسم السادس معه
اى مع راي الولى لا نذفع الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما
انجبر القصول اى قصور راي الصبي بالاذن اى باذن الولى ورايه
كان الصبي الماذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي
القسم بغبن فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة ومع الولى في رواية
 عنه خلاف رواه اخرى عنه فان فيها لا يملك لان الولى متهم في الاذن للجواز
 ان يكون اذنه خذاعاً منه لا خذالاً ولا كذا لك في الاجنبى فيفقد مع الصبي

مثلاً من الجانب بغين فاحش كما ينفذ بيع غيره من البالغين او كما ينفذ بيعه
بعد البلوغ والنحان لا ينفذ بيع الصبي من الولي بغين فاحش باتفاق الروايات
وينفذ في روايته وعندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
هذا القسم لساوئ مع الغبن الفاحش مطلقاً لامن الولي ولا من غير الولي قال
الباقاني وقول ابى حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذى يظهر لى ان قوله لهما اى قول
ابى يوسف ومحمد اظهر فلتبطل كذا فى التفسير بشرح التمهيد لان الاذن
انما اعتبر شرعاً ليا من من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه
لم يقع فى محله كذا فى بعض الشروح وقال بركت كذا يادى لان الاذن بالبيع
راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى

مسألة سفر للعصية من البغى والاباق وقطع طريق ونحوها
لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرباعية واطفار الصوم
عندنا اى عند اصحابنا احنفية خلافاً للامة الثلاثة فان سفر ^{لعصية} ^{للعصية}
عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا اى لاصحابنا احنفية على كون سفر ^{للعصية}
غير مانع عن الرخصة الاطلاق اى اطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى
فمن كان منكم حريصاً او على سفر فعدة من ايام اخر وفى صحيح مسلم عن
ابن عباس رضى الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم
فى المضارب وكعات وفى السفر كعتين وفى مسند احمد وصحيح ابن جبان
وصحيح ابن خزيمة وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت فى المسح

على اخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر والمقيم يوماً وليلة فالاية المذكورة
 واسمريثان المذكوران وغيرهما من النصوص دالة على كون السفر المطلق
 موجبا للرخصة والائنة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
 مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمه فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
 معصية وما في حقها كالسكرك يجعل معه وما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
 لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا سلمنا ان النعمة لا تنال بان
 لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية
 ليست اياها اى السفر بل المعصية النسخ والابق وقطع الطريق والسفر
 منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كما في الابق المقيم
 ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بلك المعصية حكاية للسفر
 والسبب هو السفر ومحاورتها له غير مانعة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية
 كالصلوة في الارض المصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
 هي غير محض وانما تجاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
 المعصية كالسكر بشرب السكر المحرم حيث لا يمنع له شرعا فانه حدث
 عن معصيته فلا تنافي به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحا والفرض انتفاء
 الاباحية الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخذة بالخطاء
 قال الامام الاشمي الصواب ما اصاب به المقصود بحكم الشرع والخطار العلة
 عنه وقيل الخطا فعل او قول الصيد عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت
 عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطار

قوله قالوا الرخصة نعمه
 قد استجوب الاجابة بقوله قلنا نعمه
 غير مانع ولا عا وعلما انهم عليه
 رخصة اكل البنية غير مانع
 كون المضطر غير مانع على
 ولا مانع في حاله على اصل
 فيجب في غير ذلك في سائر
 ويكون الحكم كذلك في سائر
 الرخص اليقاس فتاوى
 معناه غير مانع اى غير متجاوز في الازمان
 بقوله الاجابة للثقة ولا عا على آخر
 بالاستثناء عليه وثانيا منوع
 بالقيم المضطر العاصي فانه يباح
 له الاكل اجماعا وثالثا القياس
 بتأنيده بالطلاق ولا يلحقه تخصيص
 ابتداء به عند تأكل شيئا
 منه رحمه الله
 قلنا رحمه الله

قلنا رحمه الله
 بزيادة العقل لكونه
 في الرخص المتعلقة
 بفعل معصية
 قوله قالوا الرخصة

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلتم
 كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما
 في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
 ثم قال والخطا ان يكون عاكفا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى الانسان
 على ظن انه صبيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في
 كشف البردوي وذكر صدر الشريعة في المقود خبيث الخطا هو ان يفعل فعلا
 من غير ان يقصده فقصدا ما كما اذا رمى الى صبيد فاصاب انسانا فانه
 قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجه قصد غير تام انتهى وذكر التقاضي
 في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطا يوجب قصد
 الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التقرير الخطا ان يقصد بال
 غير المحل الذي يقصد به الجنائية كالمضمة تسرى الى المحلق والرمي الى صبيد
 فاصاب آدميا انتهى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي
 ليس الى الادمى كذا في التقرير جازة عقلا اى لا يالى العقل عن تجويز
 المواخذة على ارتكاب السيرة خطا عند اهل السنة واجماعة خلافا
 للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطا ولا يليق بجنابه تعالى
 والدليل لنا اى لاهل السنة واجماعة على جواز المواخذة بالخطا قوله تعالى
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم
 المواخذة بالخطا فيه والالم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة
 بالخطا غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسؤال بما يستحيل نفيا باطل لان

عدم وقوعه ضروري فلا فائدة للسؤال بعدم وقوعه والمغترية قالوا في الاستدلال
 على عدم جواز المواخذة بالخطار بان المواخذة بالجناية وهي اى المجترة
 انما يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطار لان الخطا على غير قصد الى الخطار
 فلا جناية في الخطا فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواخذة في الخطار بعد
 التثبت ولا احتياط الواجب الذي ينبئ عنه الخطار لا بنفس الخطار لا شك
 في ان ترك التثبت والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن بنفس الخطار جناية
 وقصد ولما كان الخطار مبنيا عن عدم التثبت الذي هو جناية عند الخطار
 ايضا جناية فالذنوب كالسموم فكما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك و
 ان كان خطار كذلك تعاطى الذنوب يفضي الى العتاب وان لم يكن غرمة
 الا ان فيه اى في الخطار شبهة العدم اى عدم الجناية والشبهة دالة
 في العقوبات فلا يواخذ لجحد حتى لو زفت اليه غير امرته فوطيها على ظن انها
 امرته لا يحبس ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقبحه
 لا يجب القصاص دون ضمان المتكلفت خطأ من الاموال بيان
 للمتلفات احترازاً عن النفوس فلو تلف مال انسان خطار بان رمى الى شاة
 او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان نه ضمان بالاجرة
 فعل فيجتمه عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا لاينا في عصمة المحل والدليل على انه
 بدل المحل لاجزاء الفعل انه لو تلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان احد
 كما لو كان المتلف واحداً ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كل
 كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق الخطا بان اراد

ان يقول مثلاً استقنى فجرى على لسانه انت طالق عند ما اى عند الحنفية كما هو
 مروى عن ابي حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو
 فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهى امر رتبة كما لض عليه ابن الهمام
 فى التحرير وفتح القدير وقرء ابن امير الحاج فى التقرير خلافاً للشافعية
 رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق المخطى لان الطلاق يقع فى الكلام
 واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجب القصد فى الخطاى واذا لم يغير كلاماً
 فكيف يقع طلاقه كما فى الناسم اذا طلق امر رتبة فى حالة النوم لا يقع طلاقه
 بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
 على وجود حقيقة لان فى وقف الحكم على وجود حقيقة حرج اذا الغفلة عن
 معنى اللفظ كما هى فى صوة الخطأ وعدم القصد احر حفى بأطن
 فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافى الحكم به والقصد سبب ظاهر وهو العقل
 والبلوغ فاقيم تميز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد وفاق
 للخرج كما اقيم السفر مقام المشقة فى خص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل لفعل
 غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلاً على القصد بخلاف النوم
 فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم
 مانع عن استعمال العقل فكانت اية القصد معدومة فى الناسم يفتين من غير
 حرج فى ذكره كذا فى التقرير **مسئلة** الاكراه وهو حل الغير على
 ما يرصاه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه كذا فى التلويح و
 التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفسد الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان **مكروه**
 بان يضطر الفاعل الى سباسة المكروه عليه بما يفوت النفس والعضو
 ولو انما لا يكون منه النفس بغيره بل هو والا اذ لم يغلب على الحسنة تقويت حدها
 بل ان ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون الا كراهيا اصلا فيفسد الاختيار
 بجعله مستندا الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلا اذ حقيقة القصد الى امر
 متروك وبين الوجود والعدم تبرجج احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل
 في قصده فصيح والافساد ويعدم الرضا كما في التحريم والتقرير وفي
 التاميز ومعنى امساذه الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك
 يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وعندها
 اى غير المحلح غير اى غير الاكراه باليفوت النفس والعضو وهو الاكراه
 بغير ما يفوت النفس والعضو كالمجلس والضرب وهذا يحل الوجهين الاول
 ان يكون مثالا لغير ما يفوت النفس والعضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه
 الغير المحلح فيكون معناه كما يحل على المكروه عليه والاكراه على شئ باجتناب الضرر
 الذى لا يفضى الى تلف عضو او تلف الاموال وغيره بانه لو لم يفعل هذا
 الامر المكروه عليه بحس او يضر او يثلف ماله او يعامل به غير ما وهذا القسم
 من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لممكن المكروه من الصبر على غير ما يفوت
 النفس والعضو والانه يهدد به بحس نحو ابنه وابيه وامه وزوجه وكل من
 منه كاخته واخيه لان القرابة المتأيدة بالحرمة بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس
 باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحسهم يلحق به من الضرر

٢
 فساد ما يفوت
 النفس
 الاستحسان
 ان الاكراه باجتناب
 على ذي حرم محرم
 اكرهه ما منه

والهم بالحق بحبس نفسه واكثر فلما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا
التهديد بحبس احد هم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكراه والحبس عنده اى عند الشافعي سوار انته وفي التلويح لان
في الحبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لاطاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق
ما يخوف به فدخل فيه القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذ باب الجاه واطراف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاستسوغ
في شرح المنهاج الاكراه قد ينتمى الى حد الاستسوغ وهو الذى لا يتبقى للشخص معه
قدرة ولا اختيار كالالقار من شاطئ وقد لا ينتمى اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
هذا الا قتلتك وعلم انه لو لم يقتله حال قتله انتهى وهو اى الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه مطلقا سوار كان الاكراه
ملجيا او غير ملجى كما نض عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح
وابن الهمام في التحرير وافرغ صاحب الكشف والتفتازانى في التلويح وابن
ابير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازى في المحصول
والامدى في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه
يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه في ضمن الملجى وذكر ابن التلمس
في شرح المعالم هذا القسم لاضلاف فيه دون ضمن غيره اى غير الملجى يعنى
الاكراه في ضمن غير الملجى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التلمس في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في المباح بعين المكروه عليه وتبقيضه ويبين في غيره
 اى في غير المباح في عين المكروه عليه وذلك بتقيضه اى نقض المكروه
 عليه يعنى لا يمنع الاكراه في غير المباح التكليف بتقيض المكروه عليه عند المعتزلة فان
 اكروه على ترك الصلوة بالحبس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها
 والدليل لنا اى للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقاً بلجياً كان او غير بلجى
 لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتقيضه ان الفعل المكروه عليه كذا يقضى
 ممكن في نفسه والفاعل متمكن اى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه
 كَيْفَ لَا يَكُونُ شَكْنًا وَ الْحَالُ هُوَ اِى الْفَاعِلُ يَجْتَازُ لَخَفِ الْمَكْرُوهِ وَ هِىَ
 مِنَ الْمَكْرُوهِ عَلَيْهِ وَالْمَكْرُوهُ بِهِ فَاِنْ رَأَى الْفِعْلَ الْمَكْرُوهَ عَلَيْهِ اخْت من المكروه به بختاره
 و ان رأى المكروه به اخف من الفعل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر
 فيصح التكليف وكذا اى لاجل ان الفاعل يمكن على ايقاع الفعل المكروه عليه
 وعدم ايقاعه قد يفترض على المكروه ما اكروه عليه كالاكراه بالقتل
 على شرب الخمر فياثم المكروه بتركه اى ترك ما اكروه عليه كشرب الخمر
 عالمًا بسقوط حرمة لا باجته في حقه لقوله تعالى الا ما اضطررتكم اليه والاقدام على
 المباح عند الاكراه فرض وقد يحذر على المكروه ما اكروه عليه كعلى قتل
 مسلم ظلمًا اى كالاكراه على قتل مسلم ظلمًا من غير تقصير موجب للقتل
 فيوجب المكروه على التارك اى ترك قتل مسلم ظلمًا كعلى اداء كلمة الكفر
 اى كما يوجب المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والسماح ان ما اكروه عليه
 فرض ومباح وخيطة وحرام وليوجب على الترك في المحرم والرخصة وما يثم في انفس

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل ^{عده}
 والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياتم ولم يوجر وبالرخصة
 انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه صبر حتى قتل يوجر ^{عده} بالقرينة وبهذا ليسقط الاعتراض
 اى اعتراض صاحب الكشف على كلام ^{نحو} الاسلام بانه ان اريد بالاباحة
 انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد
 انه لو تركه ياتم فهو معنى الفرض كذا ذكر التفاتى في التلويح وابن امير الحاج
 في التقرير قال المفضلون بين الاكراه ^{المسبب} وغير المسبب بان الاول مانع عن
 التكليف بخلاف الثاني فانه ليس مانع عن التكليف في الاستدلال على
 الاكراه ^{المسبب} مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبفقيضة بان المكروه عليه
 ولجب الوقوع من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه مضطر
 في الارادة ^{لنفسه} اجباً لنفسه والمضطر اليه واجب ومنه الواجب ممتنع والتكليف
 بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدلال الامام في المحصول ^{ومعنى}
 قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القا در على الشئ هو الذي ان شاء
 فعل وان شاء ترك قلنا في جواب استدلال المفضلين بان المكروه عليه
 واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن للفاعل
 قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشريعة لقوله تعالى
 ولا تلقوا ايديكم الى التهتك او بالعقل فان العاقل من شأنه ان يختار
 ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامته عضوه والايجاب والامتناع
 بالشريعة او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اى كل ^{احد}

من الإيجاب الامتناع بالشرع أو العقل خرج بجانب الفعل أو الترك لا موجب
لجانب الفعل أو الترك والترجيح لا يتبين الاختيار حتى يمتنع التكليف قتا ملى فانه متيق
وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان اكرهه في غير المباح يمنع التكليف في غير المكروه عليه
دون اقبضه في الاستدلال على ندمهم بان المكروه اذا اكرهه على عبث المأمور به
كالصلوة مثلا فلا يتبين به اى بالمأمور به لداعى الاكراه قال الانسان يبيل او لا
الى دفع المضار الجسمانية كالضرب الجسدي لا كراهه هو الباعث او لا الى ارادة الفعل
ودفع المصرة وبالنظر الى هذا الباعث ليعمل المكروه الفعل لا لداعى الشرع فذا غلب
لعدم الامتناع بحكم الشرع فلا يثبت عليه اى على اتيان هذا
المأمور به فلا يبيح التكليف به اى هذا المأمور فانهم
يشترطون في المأمور به ان يكون بحال يثبت على فعله
بخلاف ما اذا اتى بنقيض مكروه فيه كما اذا اكرهه على ترك الصلوة فانه
بالصلوة فانه اى المكروه ابلغ في اجابة داعى الشرع حيث صبر على
التعذيب في سبيل الله فيثبت على هذا التقدير قال بركات الآله آبادى
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعى الاكراه واتى مقتضى داعى
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعى الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
المعتزلة بما اورده عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلي في
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكروه عليه وصحة التكليف
بالضد تقتضى المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرا على

ضده اى على ضد ذلك الشئ فالتدرة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد
 ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا
 وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
 لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل لعدم
 ترشيب الثواب على اتيانهم شئرا طمهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله
 فلمهم ان يمنعوا كفاية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فاجواب الذي يدفع الاستدلال
 اننا لا نسلم ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين يذنبون
 انفسهم في سبيل الله لا يقدر الله على الفعل الداعي الشرع انما الاعمال بالنية
 قال القرطبي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكراه على ادراك الزكاة
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا مسئلة
 لاحد ج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
 لا يستجاء الاوصاف الكمالية التي من جملة الرحمة الواسعة لا يقع عبثا
 في المخرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما يشق عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو المخرج
 كله مشكك له افراد يصمدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف
 اذا العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف
 الاحكام بقدر الحرج قل هذا اى لاجل انه لا حرج في الدين والمخرج
 مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بناءه
 وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتق البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعنوه البالغ لقصور العقل والعنة آفة
 يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقل
 وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البردوى وفي التحرير
 اختلط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا مختصا بحجب
 التعريف باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء مرة كلام
 المجانين وكذا سائر اموره وحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات لو جاب
 خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض
 كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختصا
 بالتأخير خلافا لابي زيد حيث ذكر في التوفيم ان حكم العنة حكم الصبا
 الا في حق العبادات فان لم يسقط به العجز استيانا في وقت الخطاب و
 هو البلوغ مثلا ومن الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسد
 في اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العنة غير ملحق
 بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
 بل العنة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعنوه لا يقض
 على عواقب الامور كصبي ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقضان العقل
 لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب
 بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
 الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ
 وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

والصوم على قدره
 والاداء الصلوة على
 الطهارة عنها شرها
 الا ان الشر بها
 الوجوب والاداء
 بانها لا يسقطان اليه
 الصلوة له يحصى
 وله ولم يجز نقضه

لا يتوحد الجهر
 والاصغر والاكبر عند
 الاقامة الاربعية ثم اشتد وجوب
 نقض الصلوة عليها للحرج
 لدخولها في عد الكلمة بخلاف
 الصوم فلا حرج في وجوب
 نقض عليها لان الحرج لا يقضى
 الشبه والنفس يندرج في
 اختلف في ان يعلل وجوب اداء
 الصوم عليها في حالتي الحيض
 برسم

الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يوردى الى تخفيف
 باليس في الوسع ويسقط عن المعنوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال
 الصبا تحقيقا للفضل وهو نفى الحرج عنه نظرا ومحمته عليه ولم يجز
 قضاء الصلوة السابقة في حاله الحيض والنفاس على الحائض والنفساء
 فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليها عند الطرفين اقل من
 يومين اكثر الثالث عند ابى يوسف كان الواجب داخلا في حد التكرار
 لا محالة وكذا النفاس العادة يكون اكثر من مدة الحيض نقضا عفا الواجب
 فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج يدفع شرعا
 واداء الصوم فانه يجب قضاءه اذ ليس في قضاءه حرج لان الحيض
 لا يزيد على عشرة ايام وليا ليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم
 وهو الشهر والنفاس وان كان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا
 بحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مستقلا للصوم بوجه كان حكمه النفاس
 كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من
 النواذر فلا يبنى الحكم عليه كالاغمار اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
 وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاشترى في سقوط القضاء لدخول
 الواجب في حد التكرار لا محالة وليشهده لعدم وجوب قضاء الصلوة ولو وجب
 قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا
 ذلك يعني الحيض فنومر بقضاء الصوم ولا نومر بقضاء الصلوة واجماع الامة
 عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

والنفاس لم لا يقل الجبر
 عن اكثر الفقهاء نعم لتحقيق الابطال
 والسبب وهو شهود الشهر
 فلان القضاء يستلزم انما
 فات وقيل لا يجب القضاء
 ابن الهادي استشار الشرط والسبب
 وليس موجبا مطلقا والقضاء
 يثبت على سبيل
 الوجوب كما في القام
 وان كان اداء حرام
 فيجب عنه فلا يكون
 واجبا او مستحب
 رحمه الله تعالى

في حالتى الحيض والنفس وعدم وجوبه فتقبل يجب نقله السبب عن اكثر
 الفقهاء التحقيق الاولية والسبب هو شهود الشهود لانه يجب عليها القضاء
 بقدر ما فاتهما فكان للماضى به بدلا عن القات وقيل لا يجب وذكرنا خزانة
 الاصح عند الجمهور الانتفاء بشرطه وهو الطهارة وشهود الشهور فوجب عند
 انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
 هو ههنا شهود الشهور وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء
 الظاهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقها هذا بناء على انه وجوب
 القضاء ما يوجب اداءه واما بناء على انه بسبب يد فانه لا يستند وجوباً سابقاً فلا يتوقف
 وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك
 ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكر ثم هو
 ممنوع فانه انما يسمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
 ولم يجب لما نفع قال ابن الهام في التحرير والانتفاء يعنى عدم وجوب اداء
 الصوم على الحائض والنفساء في حالتى الحيض والنفساء فليس وقال
 تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجه الذى لا معدل عنه لان الاداء حائز
 الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجباً ما موراه للثنا في عينيها ومن هذا ما علم
 قال السبكي اختلاف لفظ لان ترك الصوم حاله العذر جاز اتفاقاً والقضاء
 لعذر والى واجب اتفاقاً لكن ليس كذلك بل فائدة بينها كما في الذخائر
 فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في البنية فان قلنا الوجوب عليها
 لوقت القضاء والالتفات لاداءه فانه وقت توجه الخطاب والتمسح به وانما علم

وكون المرض من أسباب العجز فانه سبب الموت بوجهين تترادف الالام التي
 عجز خالص حقيقة وحكم ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات
 للمريض في السدس قيل المرض حاله في البدن خارجة عن المجري الطبيعي
 وعبرة بعضهم بمهينة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في
 بعض كتب الطب ان المرض مهينة غير طبيعية في بدن الانسان يحدث عنها
 بالذات آفة في العقل وافة العقل ثلث التغير والنقصان والبطان
 والتغير ان يتجلى صور الوجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره
 مثلاً والبطان العمى كذا في كشف البرذوى وفي التفسير شرح التحرير عنه
 عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها مهينة
 غير طبيعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحجوبة
 غير سليمة ولبس الكلام فيه يعرف في فنه على قدر الكثرة اى الطاقة حتى شغل
 له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام ^{مضطجعا}
 اذا عجز عن القيام والفعود وانتفى الاثم في الخطاء محتمدا حتى لو اخطأ
 في القبلة بعد اجتهاد جازت ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى ما اجتهد الا ياثم
 ويستحق اجرا واحداً او في الصيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فلا اجرا
 واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فلا اجرا واحداً ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن
 الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يميل ^{حده}
 الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسبيات وهو عدم
 عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اى حاجته استحضاره فمثل هذا النسب

عند الحكم بالسهو والفرق بين النسيان والسهو من حيث اللغة بعيد كما
 ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير ما يحتاجها لان اللغة لا تفرق بينهما وان
 فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المذاكرة مع بقاها في الحافظة
 والنسيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
 قبل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا ولم يكن
 مذكورا فالنسيان احص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندى
 شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى تعين
 بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
 انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادسى النسيان الى الاثم كان
 له حرجا وانتفاه الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع العن
 امتنى الخطار والنسيان ما استكروا عليه واه ابن حبان والحاكم وقال
 صحيح على شرطها ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسيا
 اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الذي يوسى ليسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
 فعل يناسبه بدون ذكر لما هو فيه دفعا للمخرج فلا يفسد به الصوم لا يلزم
 منه الاثم وخفف في السفر لانه مظنة المشقة فلو شذ فيه لكان حرجا
 فشرعت الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين
 عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
 صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر

الى ثلاثة ايام وليا ليها كما في صحيح مسلم من حديث شريح بن ياني قال سالت
 عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت ابيت علنا فانه كان يسافر مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فاتيته فسالت فقال جعل للمقيم يوما وليته والمسافر
 ثلثة ايام وليا ليها ولو لم يكن مشروعا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعا
 له كما للمقيم الى يوم وليه لكان حرجا و ثبت الرخصة في رخصة
 السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشرع في السفر
 قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهي ثلثة
 ايام دفعا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى
 السفر كما في الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة
 اربعاء والعصر بمكة فقلتين وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ان عليا
 خرج من البصرة ف صلى الظهر اربعاء ثم قال انا لو عاوزنا نه الحسين يصلينا
 ركعتين وروى عبد الرزاق في مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر
 الصلوة حين يخرج من شعب المدينة والنكاح القياس ان لا تثبت
 الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت
 قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اياما
 الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولو تمت
 عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم في اضرافه ولو كانت الاقامة
 ويتبها في المفازة التي لا نبیان فیها مع ان المفازة ليست محل الاقامة

لأنه اى كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققة فتعود الاقامة الاولى ودفع السفر
 دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفي كشف البردوى لان السفر لما تم
 غلته بالمسير ثلثة ايام كان نيته الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء
 غلته وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل
 الاقامة وبعد ها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام كما يصح كونه مقيما
 اياها اى فى محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح فى المفارقة
 لأنه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت نيته
 الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله
 والمفارقة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نيته الاقامة فيها
 كذا فى التقرير وفى كشف البردوى واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة فى
 غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نيته الاقامة على تاويل القصد ايجاب
 اى اثبات اقامة ابتداء لان الفضل السفر لانه قد تم فلم يصح فى غير محله اى لم يصح
 الايجاب وهو الاقامة فى غير محله وهو المفارقة انتهى **مسئلة**
 العبد اهل للتصرف فى المال وملك الميده اى اهل لما لكتبة
 الميده الذى هو الحكم الاصل للتصرف وملك العين والرقبة بشرع للتصرف
 اليه ولقطع طمع الاغنيار من العين اذا الملك هو المطلق للتصرف للمالك
 والساحيز للغير عن التصرف فى مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا
 اى كون العبد اهلا للتصرف وما لكتبة الميده مذهبنا خلافا للشافعى
 فنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولما لكتبة الميده ولكنه ليتفقد التصرف

قوله اهل للتصرف وملك
 الميده اعلم ان الملك
 فى ثبوت ملك الرقبة
 كما هو للمولى طريقين
 احدهما ان يصرف بغير
 ثبوت ملك الميده وملك
 الرقبة لمولاه ابتداء

٣٢٥
 والثانيهما ان تصرف بغير
 ثبوت كليهما ثم يثبت للمولى
 ملك الرقبة عن طريق
 لعدم ائنه غلته عن العبد
 فصار كالوارث مع الموت
 ١٢٠ سنة له
 نقاس

والعبد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
 للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا ان الضمان
 اى اهلية التصرف وبلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم اى كون
 الانسان اهلا لان تكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول لا يجزى
 والقبول والاقارير واعتبار الكلام بعد وره عن الابل والذمة اى
 كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان يجاوب بالاحكام
 والاولى اى اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الافة يكون
 صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و
 على الغير وهو اى العقل لا يختل بالرق ولذا اى لعدم اختلال العمل
 بالرق كانت رواية اى رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت
 اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماروسجاستها وشهادته في هلال
 رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
 وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان والثانية
 اى اهلية الذمة بالبلية الايجاب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد
 ولتحققهما اى لتحقيق اهلية الايجاب والبلية الاستيجاب للعبد وخطب
 العبد بحقوقه تعالى كالصلاة والصوم وغيرها ويصح اقراره اى اقرار
 العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يصح اقراره
 ويحرم الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للعصاص يصح اقراره ولا يقتصر
 منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذ به بعد العتق ولم يصح ان يتصرف

خلاف ما جاء في
 عنه صدر ما عيّن
 ثم خلق فخلق
 وخلق من اجساد
 اقتل من الاله
 من

المولى في ذمة العبد بان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح
 التصرف في ذمة الاجنبى بان يشترى احد شيئا على ان الثمن في ذمة الاجنبى
 لان الذمة مملوكة للعبد للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف
 المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يبتدع من المودع مالا او دعه لعبد
 عنده ما دون ما كان العبد او محجور كذا في عامته شروح الحامى والصغير صحة
 اقرار المولى على العبد بدين للملك مالم يثبت العبد للملك ذمة العبد بدليل انه
 يصح اقراره بقدر مالته الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة ^{مستعنة}
 لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالم يثبت وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو
 كاقرار الوارث على مورثه بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة
 للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى
 استحقاق مالته الرقبة والكسب فيصح فاقرار المولى على عبده اقرار على نفسه ^{بحقيقة}
 فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد
 بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على
 الاجنبى لانا نقول صحته اقراره باعتبار ان مالته العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة
 العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن كذلك
 واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا
 الدين بعد العتق لان مالته قبضت صارت مشغولة بالدين وقد اطلق المولى
 بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفقة الاعتاق سلمت له وصارت
 المالم يثبت المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا عتق عبده

المرهون يلزم العبد السعائية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه ماله بالية الرقبة ^{شبهة}
 بالمرهون كذلك ههنا كذا في كشف البزدوى لما كان يريد ان العبد منع عن
 التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه احباب عنه بقوله وانما المجد اى المنع
 للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى فى رقبة العبد لان الدين
 اذا وجب فى الذمة يتخلق بالية الرقبة والكسب استيفاء وماله الرقبة
 والكسب ملكا للمولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقط
 رضى بسقوط حقه كذا فى التقرير وفى بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
 من غير اذنه صارت الرقبة بالكية فى الدين اذا وجب فى ذمته فلا يقدر
 المولى على الاستحذاء فيستضر المولى به انتهى فاذا نهى اى فاذن المولى للعبد
 فكذلك المجد الثابت بالرق اى ازاله منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
 ورفع المانع عن التصرف حكما واشتات البيد له فى كسبه لا اثبات
 الاهلية اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان فى نفسه اهلا
 للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذا نهى
 للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا فى الاستدلال على ان العبد
 باهل للتصرف وما لكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف فى المال
 لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
 اى للملك اذ الشئ يملك بالبيع والشراء والهبة وغيره من التصرفات ^{مسبب}
 عنه اى عن الملك اذ الملك يبيع التصرف ولذا لا يباح التصرف فى ملك
 الغير والتصرف شرع الحكم وهو الملك لالذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للتصرف فلما محالة اذا
 كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك وقيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ
 وجود الشيء يستلزم وجود سببه وسببه واللاذ وهو ابلية العبد للملك
 باطل اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال
 اصلا وكل ما في يده فهو ملك سيده فكذا المستلزم فنثبت ان العبد ليس
 باهل للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا للنية اى لا
 اليد والكيته لان اليد اى ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا
 على شئ بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
 وقد اتفقنا وقد عدم الامر ان اعنى ملك الرقبة والتصرف في حق العبد
 اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى
 بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوصيه ان التصرف تملك او تملك فانه
 اذا اشترى شيئا كان تملكه لذلك الشيء والمالك يثبت للمولى بلا خلاف
 التملك يقع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك ايضا
 للمولى ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا
 لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد
 كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا
 اخذ اسم التصرف من نتيجة الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة
 الحكم لا محالة كذا في كشف البرزوى قلنا في جواب استدلال الشافعية

قوله التخلّف
المانع أه عا
ان الزدوم انا
هو عند ارتفاع
المانع والمانع
وجوده فلا
منه ر

بسم

ع

ثمة مجزئة
الاسباب
اي ان
التصرف لا يتحقق
الا بملك
بجواز

بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون ابلية التصرف مقتضية
الملك هذا لاقتضاء موجود في العبد والتخلّف^ل اى تخلّف ابلية الملك عن
ابلية التصرف في العبد لما منع يمنع عن ابلية الملك في العبد وهو كون
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضى اى ليس تخلّف ابلية الملك
عن ابلية التصرف لعدم مقتضى يقتضى ابلية الملك وهو ابلية التصرف
فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعنى قوله لو كان ابلًا للتصرف لكان ابلًا
للملك عند ارتفاع المانع مسلمة واما عن وجود المانع فممنوعة واليضا
لا سلم الملازمة بين كونه ابلًا للتصرف وبين كونه ابلًا للملك سبب كون
ابلية التصرف سببية عن ابلية الملك وكون ابلية الملك سببا لابلية التصرف
لما ان الملك سبب للتصرف اذ لا يستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لابلية التصرف
سبب غير ابلية الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركته
الاله ابا دى قوله قلنا التخلّف جواب لقوله لان التصرف سبب له
وقوله ويجوز لعبد الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شرح
آخرون لكن يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد
الاسباب لاهلية التصرف لئلا يمنع الملازمة بين طرفي قول الشافعية
واذا لم تكن ابلًا للتصرف لم يكن ابلًا لبيد المثبتة بقوله لان البعد انما يستنفذ
بملك الرقبة والتصرف باننا لا سلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة
والتصرف بجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر
المصنف اعنى لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى

وفي التحرير والتفريق وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع
نعم هو اى ملك الرقبة وسيطة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم
من عدم ملكها اى الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف
انتهى ما فى التقرير وذكر التفتازانى فى التلويح وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلى من التصرفات ملك السيد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيطة اليه
وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو كمن
الى المقصود طريق الابتك الوسيطة وهو ممنوع انتهى **فصل فى المسئلة**
وثره قولنا باهليته العبد للتصرف وملكه السيد خلافا للشافعى لو اذن
له اى للعبد المولى فى نوع من التجارة كان له اى للعبد التصرف
مطلقا اى فى انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلاثة لوجود فك الجهر المانع
من التصرف باهليته فلغى التقييد اعنى لما اذن المولى عبده للتجارة بغير حجة
فى الحذمة وفى برابر رقبة عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد المولى
المديون اذ الاذن عندنا فك الجهر لا اشبات للاهلية واهلية التصرف قد كان
فى العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى فى نوع من التجارة
رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له
التصرف فى كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لا
له وقال زفر والشافعى لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له
فى نوع بل يخصص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم
التصرف الا بالتفصيل لان قصره لما كان بطريق النية عنه كان كالوكيل

ع
تذكر كان له اذ اذ
علمنا الثلاثة لوجود
ملك الجهر المانع من
التصرف بالهليته
التصديق بنوع وقال
زفر والشافعى يخصص
اذن فيلان تصرف

اسم

لما كان بطريق النية
عندهما كالوكيل صادر
مقتصر على ما اذن فيه
وفيه ما فيه ١٢

منه لرحمة الله
تعالى

صار مقصودا على ما اذن فيه لان النيابة لا تحقق بدون اذن الاصيل
 فتثبت يدا اى يد العبد الماذون عنه كسبه اى على ما حصل من
 كسب العبد عنه على ما التفتة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصاله عنده
 كما مكاتب فانه يملك مكاسبه والفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى
 انما يملك حجرة اى حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب
 بعد الكتابة لان ذلك حجرة اى حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن
 بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجرة كالهبة ليصح الرجوع
 عن فك حجرة كما ليصح الرجوع عن الهبة وانما لا ليصح الرجوع عن الهبة في بعض
 الصور لحقيقة المعاوضة او شبهتها كما في الزوجية والفرازة او عدم الحمل
 كما في الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط الموصولة
 بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة فهو اى
 الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز في المصدر التذكير ^{بشيء}
 كالبيع اى ليصح الرجوع عن الكتابة فنهما كما لا ليصح الرجوع عن البيع واقالة
 بدون الرضا ثم اعلم ان لما نحن في ثبوت المالك للمولى طريقتين احدهما
 ان يملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع
 هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
 كان واقفاله كما مكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل ثابتا عن المولى
 بل هو عامل لنفسه فكذا هنا والثاني ان يملك الرقبة لا يقع للمولى حكما
 للتصرف لانه يتعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق ابد للمالك

تعدرا لا يقع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان
المولى اقرب الناس الى العبد بقيام ملك في الرفقة ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله دين العبد المستغرق لما له يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى
يملك كسابه بسبب ملكه في رقبته لا بالتصرف العبد كذا في كشف البرذوى و مختار
فخر الاسلام في اصوله وصدر الشرعية في التفتيح والتوضيح وابن الهائم
التحريم والطريق الثاني **مسئلة الموت** فقبل هو صفة وجود
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد للحيوة يلزم من وجود
زوال الحيوة وهذا عند اهل السنة كما في كشف البرذوى وفي التقرير غرر
الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق في
الاية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فنا صرف وانما هو انقطاع تعلق
الروح بالبدن ومفارقة وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو لها
لاساس التكليف ومناف لا بلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجوب كون
الموت مستقلا للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالشيء الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالمراد تحقق العجز اللازم الدنى لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه او العجز به عجز خالص لم يمت فيه جهة القدرة بوجه والعجز
ينافي الاختيار ففات الغرض ولغات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
فلما ان الزكوة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب ادائها من الميت

قوله الموت لا يتم
آية الموت عدم
الحيوة كما تصف
بها وجعله وجوديا
ليس بشي وانما
تعلق الخلق به
لان عدم الخلق
لا يتم

مختلفا للمشافعي رحمه الله تعالى بناه على ان الفعل هو المقصود في حقوق العباد
 عندنا وقدرات وعند المال هو المقصود دون الفعل حتى لو نظر النقيض
 الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة عنده كما في دين العباد
 وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر
 العبادات كالصلاة والصوم والحج وغيره في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
 تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالحيا
 في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما الحاجة لنفسه او الحاجة لغيره وان
 الثاني اعني ما شرع على الميت لمحااجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
 او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة
 الميت الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون ديناً فانه يبقى بقدر تلك
 العين كالودائع والغصب فانها متعلقان بعين الشيء المودع
 والمغصوب فلمودع والمغصوب منه ان ياخذ الوديعة والشيء المغصوب
 من ورثة المودع والغاصب كما ياخذها منها في حال حيوتها اذ المقصود
 في حقوق العباد هو المال لا الفعل والفعل يتبع حوائجهم بالاموال واذا كان
 كذلك بقى حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده للحصول
 المقصود وان فات الفعل منه وما كان متعلقاً بالذمة فلا ينجو من ان يكون
 وجوبه لطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوبه لطريق الصلة كما لا يكون الواجب
 بالمعاوضة فما كان وجوبه لطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيبقى
 من الثلث ما كان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لصعف الذمة بالموت

فوق صنعها بالبرق فان الرق يبرجى زواله بالاعتاق غالباً لانه مندفق
 والموت لا يبرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
 كان في زمان عيسى وعزير عليها السلام لطريق المعجزة فلم يحتمل ذمته
 الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتلها ذمته البيت
 ما بطريق الاول بل انما يبقى اذا قويت ذمته بالتركه وهو المراد من قوله او
 بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفار الذي
 هو المقصود من الوجوب وذمته الكفيل تقوى ذمته البيت لان الكفالة
 ضم ذمته في المطالبة كالدين فالدائن ياخذ المدين من مال تركه
 او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصى له ياخذ الوصية من ثلث مال
 تركه والتجهيز فيهن للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدر على الدين
 والوصايا بأكلاجماع واذا كان بقار هذا القسم مشروطاً بالانضمام بال
 او كفيل قبل الموت الى الذمته فلا تنفع الكفالة بما عليها على البيت
 من الدين بعد الموت اذا مات مفلساً بدون الكفيل قبل الموت عند
 ايجته كذا في الكفالة عبارة عن ضم الذمته الى ذمته الكفيل
 الى الذمته الى ذمته الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
 ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وغرى الى الشافعي بدليل بقار الدين
 بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة بهنا لاستحالة مطالبة
 الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال
 يوم الوارث او الوصى بالاولاد منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف النزول

قوله حديث جابر
 انه عن جابر كان
 رسول الله صلى
 الله عليه وسلم
 يات في بيته
 فاتي بيته فقال
 عليه السلام قد
 انتم ديناران
 قال صلى الله عليه وسلم
 فقال ابو قتادة
 الا انصارى بها
 على رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ابو داود
 عن ابي القاسم
 عن ابي القاسم

فلا ضم في المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما
 تصح الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلة وبه اي بمذهب صاحبيه
 قالت الاثمة الثلاثة يعني مالكا والشافعي واحمد بل غراه ابن قدامة
 الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج في التقرير لحدائث جابر كان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال
 عليه السلام قالوا نعم فينار ان قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصار
 هما على يا رسول الله فصل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والنسائي لان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
 لم يشترع مبطلا للمحقق الواجبة عليه ولا مبررا عنها فلا يبطل للدين الواجب
 على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اختلف كفيلة به ثم كفل
 به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه
 لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيلة لان برائة الاصيل موجب
 برائة الكفيل والاترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه
 لو حفر بيرا في الطريق قتل في مال او انسان بعد موته يجب الضمان
 عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حيوته اولى فثبت ان الدين باق
 في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقا موصوف بانه مطالب
 حقا للمدعي كذا في كشف البرزوى ولذا اي لعدم كون الموت مبررا
 يطالب الميت به اي بما عليه من الدين في الاخرة اجماعا
 لعدم كون الموت مبررا ليصح التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت

بأداء الدين حل اخذ الدين ولو برت ذمته الميت من الدين بالموت
لم يحل اخذ الدين للدين والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله اى قول ابى قتادة هما على فى حديث جابر لم يحتمل العدة اى الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقتدارا بكفالة سابقة كانت
فى وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزدوس
واستدلوا لهم بالسند ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك ما
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذا
كفالة صحيحة مبتدرة على وجه يتبنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة للملكة
والحبس والسجور على القضا بل احتل الاقرار واحتل العدة وهى قرينة
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للجهول بلا خلاف وكان النبى
صلى الله عليه وسلم كان لا يصلح له وجه القضا وبالعدة تبين له
الوجه بناء على ظاهر الحال فى الوفاة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو ان القضا قبل الهلاك كذا فى الاسماء
للقاضى ابى زيد وقال ابن الهام فى التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقرير
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قدت وهو مشكل بما فى لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبول
هما عليك وفى مالك والميت منها برى فقال نعم فصلة عليه وعلى هذا
فيحتمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدين انير حين كفلا واجاب بمسئور

قال ابن القيم رحمه الله
انما يصح التكليف بالجموع
التي هي في الجموع

انشعبت فنی للحدیث
 لما فی لفظ عن جابر
 وقال یخرج الاسناد ویسأل
 رسول الله ص لم یقول ہی
 رسول فی مالک المحدث
 نعم فضیل علیہ

أقول غايه كمينه
العدة يمينه في الكمين
لعدم براءة المراء

١٢ من سنة
١٠٠٠

2

قوله فيه انه
 إشارة الى ما في
 رواية صحيح ابن
 حبان فقال ابو قتادة
 انا الكفل به قال
 بالوفاء فصل عليه
 صلعم وكان عليه
 ثمانية عشر ذنبا
 اوسبعة عشر
 ٣٣٨
 وفي نسخة
 في التفسير
 للوعيد في
 نظر سجدة السابقة
 في وفاء الوعد
 كما هو المتعارف
 في
 حجة الله
 تعالى

وغيره بانهما على سبيل كمال من التثنية الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على
 سواهما وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
 قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحد باسمنا وحسن فتحهما ابو قتادة فانينا
 فقال الدينار ان عليا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد او في القل
 الغريم وبري منها الميرت قال نعم فصل عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
 بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثلاثة امي جنازة ثالثة فقال بل عليه
 دين قالوا ثلثة واناير قال بل ترك شيئا قالوا الا قال صلوا على صاحبكم
 قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصل عليه واليضا ينبغي
 كونه عدة واقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فتال
 ابو قتادة انا الكفل به قال بالوفاء فصل عليه صلى الله عليه وسلم وكان
 عليه ثمانية عشر ذنبا واربعا اوسبعة عشر ذنبا ثم هذا الحديث يؤول الى ان
 فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمه فتنى به بعض المشايخ
 ولعل قوله فيه لهما فيه إشارة الى ما ذكره ابن امير اسحاق من الاشكال
 او المصنف في الحاشية على ما يشكل بلفظ جابر للمحكم بان ظاهره كما
 يينا في العدة يينا في الكفالة لعدم برارة المكفول عنه في الكفالة وهو دار
 على ما يشكل بلفظ جابر لاحد واللفظ سلمة بن الاكوع وعلى دينه فلا فهمه
 رافعا لا احتمال الا قرأ ذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اى كونه لفظ
 رواية ابن حبان انا الكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر الجواز المباعدة
 في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخرى امي كلبه الدين

من المديون في الآخرة باعتبار الأثر أي اثم المديون وزاجعة اليه
 لا تقتصر هذه المطالبة الى بقاء الدائنة فمما عن قوتها واذا لم يكن
 فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المصوب منه اذا سرق
 المصوب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شيء مع ان المطالبة
 الاخرية باعتبار الاثر من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
 الاخرية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا
 ارى التبرع ببقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن
 لا بقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط
 في حقه والكان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
 من ان يكون سقيا بموت الآخر فان السقوط أي سقوط الدين
 عن المديون بالموت لضرورة فوات المحل وهو المديون
 السحي لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقدر
 بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون
 دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لان
 جهة المديون لتصح الكفالة وادارة المستبرع تلافيا في جانب صاحب الحق
 دون المديون حتى لو كان في حال حيوة لم يصير المديون موديا بل
 يبره كما لو ابراهه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
 ابني زبير وكشف البزدوى وتلويح التفات ابي وتحرير ابن الهيثم تقرير
 امير الحاج وغيره من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

حاشیه الطبع

اعلم ان عبارة والقاضی ابازید صاحب المیزان انتهت التي وقعت
فی الكتاب فی السطر الخامس من الصفحة الخمسين مزیدة من سهو النسخ
فقد الناظر حکها وازالتها

تتمت

اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب مهتم مطبع شعاع طوکر کانپور فیبره
بنابراین کتاب منطبع بذریعہ قانون بستم عیسوی اخل ہی جبری
سرکار شدہ است امید از ارباب طابع آگہ بغیر اجازت مهتم مطبع شعاع
قصد طبع آن لفسد نمایند و از دارو گیر سرکار محترم ز مانند خطا

م م

